Aug. 1940

EIN NEUES
EVANGELIENFRAGMENT

VON

ADOLF JACOBY

MIT VIER TAFELN IN LICHTDRUCK.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1900.

BS
2860
Z8
J23
1900
GTU
Storage

CF55
J17

15057

AUTHOR
Jacoby, A.
TITLE
Ein neues Evangelienfragment

DATE DUE | BORROWER'S NAME
CBGTU

55
7
057

NO. 45

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

EIN NEUES

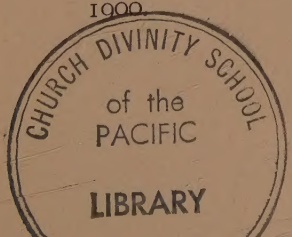
EVANGELIENFRAGMENT

VON

ADOLF JACOBY

MIT VIER TAFELN IN LICHTDRUCK.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1900



BS
2860
Z8
J23
1900

CF55
S17

MEINEN ELTERN

IN LIEBE GEWIDMET.

15057

Inhalt.

Einleitung 1
Text und Übersetzung des koptischen Evangelienfragmentes . . . 6
Kommentar 16
Text und Übersetzung des Papyrus 10263 zu Gizeh 32
Kommentar 36
Weitere Spuren des Ägypterevangeliums 49

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

CF55
J17

Im Frühling des Jahres 1899 kamen durch eine hochherzige Bewilligung des Kaiserlichen Statthalters von Elsass-Lothringen, Sr. Durchlaucht des Fürsten zu Hohenlohe-Langenburg reiche Papyrusschätze, deren Erwerbung durch die Herrn Prof. Reitzenstein und Spiegelberg vermittelt wurde, in den Besitz der Strassburger Landes- und Universitätsbibliothek. Unter diesen befanden sich auch eine Reihe wertvoller koptischer Manuscripte. Herr Dr. K. Schmidt, dem die Theologie bereits eine Reihe wertvoller Funde auf dem Gebiet der altchristlichen Litteratur verdankt, hat in einigen der Fragmente[1] Reste eines neuen, unbekannten Evangeliums gesehen. Diese Stücke unterzog ich einem eingehenden Studium, dessen Ergebniss diese Untersuchung enthält.

Über die Provenienz der Fragmente ist leider nichts weiter bekannt, als dass sie aus dem Alterthumshandel in Kairo stammen.

Beschreibung der Handschrift. Von der ehemals sehr umfangreichen Handschrift sind uns nur einige Fragmente erhalten. Das eine Blatt ist fast vollständig in der Höhe, sonst aber in sehr schlechtem Zustand; es ist jetzt „Kopt. Nr. 5" bezeichnet. „Kopt. Nr. 6" giebt uns einige Zeilen in der vollen, ursprünglichen Breite, sodass der Umfang der Blätter etwa festgestellt werden kann. Die Masse sind folgende: Höhe etwa 0,21 m : 0,114 m Breite bei „Kopt. Nr. 5", 0,109 m : 0,155 m bei „Kopt. Nr. 6", demnach für das vollständige Blatt etwa 0,21 m :

[1] Die Zusammensetzung der Fragmente ist Herrn Dr. Schmidt zu verdanken.

0,155 m. Die kleinen „Kopt. Nr. 7" bezeichneten Fragmente, lassen keine Bestimmungen zu. Die Farbe des Papyrus ist hellgelb, die Beschaffenheit desselben eine gute. Die Faserung ist für die Vorderseite vertikal, für die Rückseite horizontal. Beweisend ist dafür der Umstand, dass das Fragment 6 paginiert ist.[1] Das Bruchstück trägt die Bezeichnungen der Seiten ρνζ = 157 und ρνη = 158, zugleich ein Zeugniss für den ehemaligen Umfang des Buches. Unsere Stücke sind demnach eine Ausnahme zu dem von Wilcken im Hermes XXII S. 487—492 aufgestellten Gesetz, welches für die Vorderseite die Horizontalfaserung voraussetzt.

Eine Eigentümlichkeit der Handschrift ist, dass die Buchstaben keineswegs gleichmässig sind; stellenweise sind sie so auseinandergezogen, dass kaum mehr als 10—12 Buchstaben eine Zeile bilden, während sonst die Zahl zwischen 16 und 20 etwa variirt cf. vor allem „Kopt. Nr. 5" Z. 2 des Verso. Dieser Umstand erschwert natürlich die Ergänzung des Textes ungemein. Ferner ist gelegentlich eine Zeile gegenuber der vorhergehenden eingerückt. Über die Lesezeichen in dem Text siehe unten.

Die Folge der Blätter ergiebt sich aus dem Inhalt. „Kopt. Nr. 5" enthält auf dem Verso eine Schilderung der Gethsemanescene, wie sich aus dem Vorkommen von Mc. 14, 38 f. Par. ergiebt. Das Recto bietet ein Gebet Jesu an den Vater, entsprechend Joh. 17. Diese Annahme der Seitenfolge ergiebt sich auch aus der Faserung. „Kopt. Nr. 6" ist paginirt und muss aus den späteren Teilen der Handschrift stammen, da der Inhalt auf eine Erzählung der Himmelfahrt hinweist. Das Recto enthält den Beginn einer Rede Jesu, das Verso wohl die Himmelfahrt selbst. Mit „Kopt. Nr. 7" ist nichts anzufangen, da die Stücke zu zerstört sind. Bei manchen der Fragmente ist die Zugehörigkeit zu dem Evangelium überhaupt fraglich. Die Schrift will von den Aposteln selbst verfasst sein, da in

[1] Auch eines der kleinen Fragmente, Nr. 5, ist vielleicht ρο bezeichnet. Doch ist die Zugehörigkeit zu unseren Stücken sehr fraglich.

der 1. Person gesprochen ist. Ob das Evangelium die ganze Handschrift einst einnahm, ist natürlich aus den Resten nicht festzustellen.

Alter der Fragmente. Die Schrift ist kräftig und deutlich, von mittlerer Grösse und durchweg steilem Ductus.[1] Die Grössenverhältnisse der Lichtdrucke zu den Originalblättern sind folgende: 1) 0,21 : 0,164 („Kopt. Nr. 5" verso); 2) 0,21 : 0,149 (ib. recto); 3) 0,109 : 0,072 („Kopt. Nr. 6" recto); 4) 0,109 : 0,075 (ib. verso) nach der Länge verglichen. Für die Datierung der Handschrift kann bei dem gegenwärtigen Stand der koptischen Palaeographie nur ein Annäherungswert gegeben werden.[2] Man wird die Handschrift dem älteren Bestand der koptischen Handschriften zuweisen müssen und wird daher kaum unter das 5.—6. Jahrhundert mit der Datierung gehen dürfen. Vielleicht können bessere Kenner der koptischen Palaeographie schärfere Grenzen ziehen.

Für die Ansetzung der Handschrift im 5.—6. Jahrhundert spricht auch die Verwendung der Form ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ an Stelle des gewöhnlich gebrauchten ⲭⲉⲕⲁⲥ. Die erstere Form ist nach Steindorff Kopt. Grammatik § 378 altertümlich. Auf eine Anfrage antwortete mir Herr Prof. Steindorff, dass aus dem Vorkommen derselben immerhin auf ein gewisses Alter der Handschrift geschlossen werden könne (5.—6. Jahrh.?)

Die Geschichte des Textes. Die uns erhaltenen Stücke sind durchaus korrekt im Texte, auch der Stil ist gut koptisch. Dennoch ist die Annahme mehr als wahrscheinlich, dass wir es mit einer Übersetzung aus dem Griechischen zu thun haben, finden wir doch in den geringen Bruchstücken folgende griechische Fremdwörter: σάρξ, ἐξουσία, καρπός, ὑποτάσσειν, μονογενής (letzteres Wort zuweilen in den kopt. Texten übersetzt, zuweilen griechisch übernommen), μυστήριον, λαός (auf Nr. 6 von

---

[1] Eigentümlich ist die Form des ⲭ, dessen Grundstrich rechts durchgängig einen Punkt zeigt.

[2] Cf. Crum Coptic manuscripts brought from the Fayyum S. VI. Steindorff, Die Apocalypse des Elias etc. in: Texte und Untersuchungen herausgeg. von Osc. von Gebhardt u. Ad. Harnack. Neue Folge II, 3a S. 5.

„Kopt. Nr. 7"). Andere griechische Worte wie ⲡⲛ̄ⲁ = πνεῦμα, ἀπόστολος, ⲭ̄ⲥ = χριστός gehören nicht hierher, da sie bekanntlich als Fremdworte ganz in den koptischen Sprachschatz übergegangen sind.

Wichtig ist ferner, wenn natürlich auch nicht zwingend, da die Stelle möglicherweise mit einem andern Teil des Evangeliums zusammenhängt, dass ein griechischer Text, der weiter unten behandelt werden muss, zum mindestens ein direktes Zitat aus unserer Evangelienschrift entnommen hat. Dieser Text führt den Tod unter dem Eigennamen Χάρων ein. „Kopt. Nr. 5" übersetzt das regelrecht mit ⲡⲙⲟⲩ. Es sind ja fast alle koptisch-christlichen Litteraturdenkmäler derartige Übersetzungen aus dem Griechischen. Wann die Übertragung stattgefunden hat, ist nicht auszumachen. Jener griechische Text, der vielleicht noch das Original unseres Evangeliums kannte, stammt aus dem 4. oder 5. Jahrhundert, muss aber inhaltlich älter sein. Er kann eventuell bis ins 2. Jahrhundert zurückreichen.

Bei der Herstellung und Übersetzung des koptischen Textes bin ich durchweg von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Spiegelberg, unterstützt worden, welcher daher die Verantwortung für diesen Teil der Arbeit trägt. Insbesondere rühren die meisten Ergänzungen von Prof. Spiegelberg her. Bei einem so lückenreichen Text konnte eine abschliessende Gestaltung desselben nicht ins Auge gefasst werden, vielmehr musste alles darauf ankommen, neben den Lichtdrucktafeln, welche den Interessen der Koptizisten Rechnung tragen, auch in der Übersetzung weiteren Kreisen eine sichere Grundlage zu bieten. Daher sind alle in Klammern eingeschlossene Ergänzungen, obwohl uns der grösste Teil derselben nahezu sicher erscheint, in der Übersetzung durch schrägliegenden Druck, in dem koptischen Text durch untergesetzte Punkte als zweifelhaft kenntlich gemacht. Auch sonst ist Unsicheres durch schrägliegenden Druck gekennzeichnet, während Punkte unter den Buchstaben diese als zweifelhaft bezeichnen. Wo zur Andeutung der Lücke Punkte stehen, soll jeder derselben einen Buchstaben vertreten. Dagegen sollen Striche die Anzahl der fehlen-

den Buchstaben zweifelhaft lassen.[1] Die Lesezeichen sind in der typographischen Wiedergabe als Punkte gedruckt worden, auch wo sie in dem Original einem Striche gleichen. Die Stellung dieser Zeichen zu den Buchstaben ist dagegen genau wiedergegeben.[2] Für die Ergänzungen verweise ich im Einzelnen auf den Kommentar.

---

[1] Vergleiche dazu das oben über die Eigentümlichkeit der Handschrift Gesagte.

[2] Wie unregelmässig diese Zeichen gesetzt sind, zeigt vor allem das Lesezeichen nach ⲤⲀⲘⲎⲚ. Einmal steht es, so Z. 5 und Z. 22 des verso „kopt. Nr. 5", das andere Mal nicht, so ebenda Z. 18. Ähnlich ist es mit ⲄⲂⲞⲀ. cf. Z. 13, 19, 23 etc.

Text.

Kopt. 5. Vorderseite. V/H.[1]

[---ϵγ]ϵcoγωn̄qϩn̄[nϵqκap]
[πocn̄ϣ]m̄mo·n̄cϯϵo[oγ]naq
[ϵβoλ]ϩitm̄πϵqκapπoc·xϵ
[qoγot]βϵoγmhhϣϵn̄τϵπκ[ϩ]
[πocϩa]mhn·manaïβϵn̄τϵκ
[nomτϵ]πaϵiωt̀ xϵkaac
[·····]omϵinϵn[2][m̄]maï
[·····]ocϩamhn[aï]xi
[naïn̄τϵβ]rhπϵn̄τ[m]n̄τϵro·
[ϵτϵτϵ]βrhπϵ[n̄nϵ]to
[n̄ϩτϵaγc]ωϣqm̄mooγ
[ϩm̄πϵγθ]ββio·ϵmπoγϵi
[nϵm̄mooγ]aïppροϵβoλ
[ϩitooτkπ]λϵiωt̀ knatρϵ
[πϵixaxϵϩ]γποτaccϵnaï·
[ϩamhnπ]xaxϵϵqnaoγ
[ωϣqϩit]n̄nim·ϩitm̄πϵ
[xp̄ϩam]hnπϵibm̄πmoγ

[1] V/H bezeichnet für die Faserung vertical über horizontal, H/V das Umgekehrte.

[2] Auch ϰ oder ⲓ ist möglich.

Übersetzung.

Vorderseite. Kopt. Nr. 5.

- - - - - - - - er (sc̄. der Baum) wird erkannt werden an [*seinen*]
eigenartigen (?) [*Früchten* (καρπός)], so dass man ihn preist
wegen seiner Frucht (καρπός), denn
er ist vortrefflicher als viele (Früchte?) des [*Gar-*]
[*tens* (κῆπος). Wahr]lich (ἀμήν), gieb mir also deine
[*Kraft*] mein Vater, damit
- - - - - - - - - - die, welche lieben
- - - - - - - Wahrlich (ἀμήν), ich
habe [*mir*] die Krone der Herrschaft genommen,
nämlich die Krone derjenigen, welche
[*leben, indem sie*] verachtet werden
[*in ihrer*] Demut, *während* [*ihnen*] *doch*
niemand [*gleichgekommen ist*]. Ich bin König geworden
[*durch dich, mein*] Vater. Du machst
[*diesen Feind*] mir unterthan (ὑποτάσσω).
[*Wahrlich* (ἀμήν)], durch wen
wird [der] Feind zerschmettert? Durch
[*den Gesalbten* (χ̄c̄ = χριστός) *Wahr*]lich (ἀμήν), durch wen wird

[ⲉⲩⲃⲱⲗⲉ]ⲃⲟⲗ · ⲥⲓⲧⲛ̄ⲛⲓⲙ .
[ⲥⲓⲧⲙ̄ⲡⲙ]ⲟⲛⲟⲩⲉⲛⲏⲥⲥⲁ
[ⲙⲏⲛⲧⲙ]ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲧⲁⲛⲓⲙⲧⲉ
[ⲧⲁⲡⲱⲏⲣ]ⲉⲧⲉⲥⲁⲙⲏⲛ · ⲉⲣⲉ
[ⲥⲱⲃⲛⲓⲙⲱⲟ]ⲟⲡ̄ ⲉⲃⲟⲗ
[ⲥⲓⲧⲛ̄ⲛⲓⲙⲥⲓⲧⲙ̄ⲡⲱ̄ⲣⲡ]
[ⲙⲓⲥⲉ - - - - - - - - - -]

Kopt. 5. Rückseite. H/V.

[- - - ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉⲩ]ⲭⲱⲕ̄ ⲃⲉⲉⲃⲟⲗ ·
ⲙ̄[ⲡⲥⲱⲃ]ⲧⲏⲣ̄ⲩⲙ̄ⲡⲉ[ⲩⲱⲛⲥ̄][1]
ⲁⲩⲕⲟⲧⲩⲉⲣⲟⲛⲡⲉⲭⲁ[ⲩⲛⲁⲛ]
ⲭⲉⲁⲥⲥⲱⲛⲉⲥⲟⲩⲛⲛ̄ⲃⲓ[ⲧⲉⲩ]
ⲛⲟⲩ · ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲩⲓⲧ̄ ⲛ̄ⲧ[ⲟⲟⲧⲏⲩ]
ⲧ̄ⲛ · ⲡⲉⲡⲛ̄ⲁⲙⲉⲛⲣⲟ[ⲟⲩⲧⲡⲉ]
ⲧⲥⲁ[ⲣⲍⲁ]ⲉⲟⲩⲁⲥⲑⲉⲛ[ⲏⲥⲧⲉⲃⲱ]
ⲃⲉⲛ̄[ⲧ]ⲉⲧⲛ̄ⲣⲟⲉⲓⲥ[ⲛ̄ⲙⲙⲁⲓ]
ⲁⲛⲟⲛ[ⲁ]ⲉⲛ̄ⲁⲡⲟⲥ[ⲧⲟⲗⲟⲥⲁⲛ]
ⲣⲓⲙⲉ[ⲉⲛ]ⲭⲱⲙ̄ⲙⲟ[ⲥⲛⲁⲩ]
ⲭⲉ[ⲙ̄ⲡ]ⲣ̄[ⲛⲟⲃⲛ]ⲉⲃⲉ[ⲣⲟⲛⲡⲱⲏ]
ⲣⲉⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ · ⲉ[ⲣⲉⲡⲛ̄ⲧⲉⲗⲟⲥ]
ⲥⲱⲟⲛⲟⲩⲡⲉⲓ[ⲏⲥⲟⲩⲥⲁⲫ]
ⲁⲩⲟⲩⲱⲱ̄ⲃ̄ ⲡⲉ[ⲭⲁⲩⲛⲁⲛ]
ⲭⲉⲙ̄ⲡⲣⲣ̄ⲥⲟⲧ[ⲉⲭⲉϯⲛⲁ]
ⲃⲱⲗ̄ ⲉⲃⲟⲗ · ⲁⲗⲗⲁ[ⲧⲱⲕⲛ̄ⲥⲏⲧ]
ⲛ̄ⲧⲟⲩⲛ̄ⲥⲟⲩⲟ · ⲙ̄[ⲡⲣⲣ̄ⲥⲟⲧⲉ]
ⲥⲏⲧⲥⲛ̄ⲧⲉⲍⲟⲩⲥ[ⲓⲁⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ]

[1] Die Zeile ist über eine Rasur geschrieben.

die Kralle des Todes [vernichtet]?
[Durch den] Eingeborenen (μονογενής). Wahr-
[lich (ἀμήν)], wem gehört [die] Herrschaft?
[*Sie gehört dem Soh*]ne. Wahrlich (ἀμήν), *durch*]
[*wen ist alles geworden? Durch*]
[*den Erstgeborenen* - - - - - - - - - - - - - - -]

Rückseite.

- - - - - - - - - - - - - - - - - - [*als er*] nun
die ganze [*Geschichte seines Lebens*] vollendet hatte,
wandte er sich zu uns und sprach [*zu uns*]:
Gekommen ist die Stunde,
da ich von euch genommen werden soll.
Der Geist (πνεῦμα) zwar (μέν) ist willig,
aber (δέ) das Fleisch (σάρξ) ist schwach. [Harret]
also und wachet [*mit mir*].
Wir aber, die Apos[tel (ἀπόστολος), wir]
weinten, [indem wir zu ihm] sprachen:
[*Tadle uns nicht, o Sohn*]
Gottes. Was [*ist denn unser*]
[*Ende* (τέλος)]? *Je*[*sus aber*]
antwortete und sprach [*zu uns*]:
Fürchtet euch nicht, dass [*ich*]
vernichtet werde, sondern [*fasset*]
noch mehr [*Mut! Fürchtet euch nicht*]
vor der Macht (ἐξουσία) [*des Todes*]

ⲁⲣⲓⲡⲙⲉⲉⲩⲉⲛ̄[ⲛⲛ̄ⲧⲁⲓⲭⲟ]
ⲟⲩ.ⲛⲏⲧⲛ̄ⲧⲏⲣⲟ[ⲩⲉⲓⲙⲉⲛⲏⲧⲛ̄]
ⲭⲉⲁⲩⲡⲱⲧⲛ̄ⲥ[ⲱⲓⲛ̄ⲑⲉⲛ̄ⲧⲁⲩ]
ⲡⲱⲧⲛ̄ⲥⲁⲧⲏⲩ·[1][- - - ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄]
ⲃⲉⲣⲁⲱⲉⲭⲉⲁⲓ̈[ⲭⲣⲟⲉⲡⲕⲟⲥ]
ⲙⲟⲥ.ⲁⲓ̈ - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - -

Koptisch 6. Vorderseite. V/H.

[- - - - - - - - - - - - - - - ⲁⲓ̈ⲟⲩ]
ⲱⲛ̄ⲥ· ⲛⲏⲧⲛ̄ⲉⲃⲟⲗⲙ̄ⲡⲁⲉⲟⲟⲩ
ⲧⲏⲣⲛ̄ⲫ·ⲁⲩⲱⲛ̄ⲧⲁⲧⲁⲙⲱⲧⲛ̄ⲉⲧⲉ
[ⲫ]ⲃⲟⲙ· ⲧⲏⲣⲥ·ⲙ̄ⲛⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ
[ⲛ̄ⲧⲉ]ⲧⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗ[ⲟⲥ - - -]
- - - - - - - - - - - - - - - - ·ⲛⲁⲛⲉⲃ[ⲟⲗ]
- - - - - - - - - - - - - - - [ⲁⲓ]†ⲛⲉⲙⲁⲣ
- - - - - - - - - - - - - - - ⲙⲁⲛⲁⲛⲛ
- - - - - - - - - - - - - - - ⲉⲡⲧⲟⲟ[ⲩ]
- - - - - - - - - - - - - - - ⲓⲉⲙ̄ⲡⲉⲫ
- - - - - - - - - - - - - - - - - - ⲟⲣ̄
- - - - - - - - - - - - - - - - - - ⲃⲟⲙ·
- ⲉ
- - - - - - - - - - - - - - - - - - ⲣⲛⲉ

Kopt. 6. Rückseite. H/V.

ⲁⲛⲉⲛⲃⲁⲗⲭⲱⲧⲉⲥ̄ⲙⲙⲁⲛⲓⲙ·
ⲁⲛⲉⲓⲱⲣⲥ̄· ⲙ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ·ⲛ̄ⲧⲉⲫⲙⲛ̄ⲧ
ⲛⲟⲩⲧⲉ·ⲙ̄ⲛⲡⲉⲟⲟⲩ.ⲧⲏⲣⲫ[ⲛ̄]
[ⲧⲉⲫⲙⲛ̄]ⲧⲭⲟⲉⲓⲥ·ⲁⲫ†ⲥⲓ[ⲱⲟⲛ]

[1] oder T.

Denket an alles [das, was ich] euch
[gesagt habe: Wisset],
dass man [*mich*] verfolgt hat, [*wie man*]
verfolgt [hat] - - - - - - - - - [Ihr
nun freuet euch, dass ich [die] Welt (κόσμος) [*überwunden*]
[*habe*]. Ich habe - - - - - - - - - - - - - - - -

Kopt. 6. Vorderseite.

- [*ich habe*]
euch meine ganze Herrlichkeit offenbart
und habe euch erzählt
[*ihre*] ganze Kraft und das Geheimnis (μυστήριον)
eurer Apostelschaft (-ἀπόστολος) - - - - - - - - - -
- -
- - - - - - - - - - - [*ich*] *habe dir gegeben, Mar*[*ia*]
- -
- - - - - - - - - - - - - - - auf den Berg
- - - - - - - - - - - - - - seinen
- -
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - Kraft
- -

Rückseite.

Unsere Augen schweiften überall hin.
Wir sahen die Herrlichkeit seiner
Göttlichkeit und die ganze Herrlichkeit
[seiner] Herrschaft. Er bekleidete uns

5 [ⲛ̄]ⲧⲃⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉ[ⲫⲙⲛ̄ⲧⲁⲡⲟⲥ]
ⲧⲟⲗⲟⲥ·ⲛ ----------
ⲁⲩⲣ̄ⲑⲉⲙ̄ⲡ ----------
[ⲟ]ⲩⲟⲉⲓⲛⲙ ----------
ⲙⲁⲫ·ⲱ ----------
10 ⲥⲉⲧ ----------
ⲛⲟ ----------
ϫⲓ ----------
ⲡⲓ ----------

1) V/H [-------ⲉⲓ]ⲙⲉⲣⲁⲣⲉⲧⲉⲙ ------
----------ⲟⲛⲧⲉⲑⲉⲉⲧ ------
----------ⲛⲁⲱⲧ̄ⲃⲃ[ⲟ -----
----------ⲙⲉⲣ̄ⲉⲟⲩⲱ ------
----------ⲟⲛⲧⲉⲑⲉ-------

H/V ----------ⲙⲟⲟⲱⲉⲥⲓ-------
----------ⲉⲧⲟ̂ⲛⲁⲧⲥⲱⲧ[ⲙ --
---------ⲙ·ⲉⲡⲕⲁⲕⲉ -------
----------ⲉⲧⲥⲏⲥⲥ̄ⲛⲛ ------
---------ⲧ]ⲁⲫⲟⲥⲡⲉ[1]--------
----

2) V/H †ⲟⲥ----------
ϫⲉⲥ----------
ⲛ̄ⲃⲓⲡ----------

H/V ----------ⲉⲣⲟⲕ
----------ⲁⲩ
----------ⲛⲟⲩⲁ

1 Oder [ⲥ]ⲟⲫⲟⲥⲡⲉ.

mit der Kraft seiner Apostel-
[schaft (-απόστολος)] - - - - - - - - -
Sie waren wie der - - - - - - - - - -
Licht der - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

3) V/H ⲱⲙⲉⲥ - - - - - - - - - - - - - - - - - - -
ⲉⲣⲟⲕ · ⲉⲩ - - - - - - - - - - - - - - - - -
ⲥⲁⲙ -

H/V - - - - - - - - - - - - - - - - - ⲉ]ⲧⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲕ
- - - - - - - - - - - - - - - - - ⲉ]ⲧⲟⲩⲏⲩ.
- ⲉⲃ]ⲟⲗ
- -

4) V/H - - - - - - ⲣⲥ[1] - - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - ⲛⲱ̂ⲡ - - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - · ⲛ̄ⲣ - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - ⲣⲛ̄ⲣ - - - - - - - - - - - - - - -

H/V - - - - - - - - - - ⲙⲙⲁ - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - ⲉⲛⲥⲛ - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - ⲙ̄ⲙⲱ - - - - - - - - - - - -

5) H/V ⲁⲙⲁ -
- -

ⲣⲟ · (Seitenzahl?)

V/H - - - - - - - - - - - - - - - - - - ⲗⲁ - - - -
- -

6) H/V - - - - - - - - - - - ⲟⲛⲉⲓⲛ - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - ⲓⲗⲁⲟⲥ - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - ⲥⲏ - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - ⲱⲉ - - - - - - - - - -

[1] Oder ⲣⲑ.

V/H ⲛⲥⲱ

ⲁϫⲓϩⲁ

ⲱⲟ

ⲛⲛ

7) H/V ⲛ

ⲱⲱⲛ

ⲟⲥ

V/H ⲧⲛ

ⲛⲧ

ⲧⲉⲁ

8) V/H ϩⲟⲩⲉ

ⲁⲛⲛ

ⲧ

H/V ⲱⲧ

ϫϩⲁ

9) H/V ⲉⲉ

ⲕⲣ

V/H ⲡⲉ

10) H/V ⲁⲛ

ⲥⲧⲉ

V/H ⲱⲛ

ⲛⲧⲉ

11) V/H ⲉⲟ ----------
ⲁⲡ ----------
ⲙ̄ ----------

H/V ----------ⲣⲱⲛ
----------ⲉⲣⲉⲩ
----------ⲉ.--

Kommentar.

Fragment 5 recto. Der Inhalt des Textes ist ein Gebet des Herrn an den Vater, das Jesu kurz vor seiner Gefangennahme gesprochen haben soll. Das weist uns für unser Evangelium durchaus bereits auf Johannes hin cf. Joh. 17. Allein der Inhalt des Gebets ist ein ganz anderer als der des sog. hohenpriesterlichen Gebets. Der Anfang hängt nach unserer Rekonstruktion des Textes vielleicht mit dem Gleichnis von den Früchten des Baumes cf. Mt. 7, 16: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς cf. Luc. 6, 43. 44. Joh. 15 am Anfang, zusammen. Allerdings wären die Worte merkwürdig umgestaltet, auch ist die Beziehung gar nicht klar. Vielleicht ist gemeint, dass man den Jünger Jesu an seinen Früchten, die des Preises würdig und besser als viele irdische Früchte sind, erkennen wird, etwa entsprechend dem Gedanken, dass Jesu Anhänger nicht von der Welt sind, cf. Joh.-Ev. Die Bedeutung „eigenartig" für ⲱⲙⲙⲟ lässt sich allerdings nicht belegen.

Das ⲁⲙⲏⲛ, das in unserem Gebet an einer Reihe von Stellen wiederkehrt, erinnert an das häufige ἀμὴν in der Einleitung vieler Worte Jesu bei den Synoptikern. Unwahrscheinlich ist, dass die den ἀμὴν vorhergehenden Glieder als Fragen aufzufassen sind und ἀμήν als Bestätigung im Sinne von „ja" zu nehmen wäre cf. Dalman, die Worte Jesu I, 185. Man könnte auch an ein anderes, gnostisches Gebet denken bei Lipsius Apocryphe Apostelgeschichten I, 525ff, wo ebenfalls das ἀμήν sich

ständig wiederfindet. Zum Vergleich setze ich einzelne Glieder hierher. Christus lobsingt mit seinen Jüngern dem Vater, indem die Jünger dem in ihrer Mitte stehenden Meister respondiren und zwar eben mit dem ἀμήν. Es beginnt: δόξα σοι πάτερ. ἀμήν. δόξα σοι λόγε, δόξα σοι χάρις. ἀμήν. δόξα σοι, τὸ πνεῦμα, δόξα σοι ἅγιε, δόξα σοι τῇ δόξῃ. ἀμήν κτλ. Man ersieht aus dieser Probe, dass der Gebrauch in diesem gnostischen Gebet ein anderer ist. Vgl. auch Schmidt, Gnost. Schriften S. 187 ff. Im Übrigen sind alle diese Gebete Ausdeutung von Mc. 14, 26.

Die Ergänzung „Kraft" in Zeile 6 liegt ja dem Zusammenhang nach ungemein nahe. ϭⲟⲙ ist zu kurz für den Zeilenanfang, dagegen entspricht ⲛⲟⲙⲧⲉ durchaus den Anforderungen. Der Rest . . ⲟⲥ kann schwerlich einem kopt. Worte angehören. Eine Ergänzung des . . ⲟⲙⲉⲓⲛⲉ in ϩⲩⲡⲟⲙⲉⲓⲛⲉ, die naheläge in Hinblick auf 1 Joh. 2, 15. 4, 5 in Verbindung mit Joh. 12, 27 u. ä., verbietet sich aus zwei Gründen. 1. die Form wäre eine ungewöhnliche, da die Schreibung nie ⲉⲓ, sondern immer ⲓ im Inlaut zeigt cf. Pleyte-Boeser, Ms. coptes, p. 287 ϩⲩⲡⲟⲙⲏⲛⲏ cf. ferner Lemm Sahid. Bruchstücke der Legende von Cyprian von Antiochien 16a 11 ϩⲩⲡⲱⲙⲓⲛⲉ. 2. wird es beständig mit ⲉ konstruiert cf. Stern § 500 und die angezogenen Stellen, während unser Text ein ⲛ bietet. Die Ergänzung ⲉⲓⲉϣⲱⲃ̄ⲃⲟⲙ ⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲓⲛⲉⲕⲗⲟⲅⲟⲥ „damit ich leiten kann die, welche deine Worte lieben", ist unter Annahme einer inkorrekten Schreibung für ⲉ ⲉⲓⲛⲉ, welche im Sahidischen sich belegen lässt, möglich. Für ⲙ̄ⲙⲁⲓⲛⲉⲕⲗⲟⲅⲟⲥ spricht, dass der Zusammenhang nach der gegebenen Rekonstruktion des Textes eine Aussage über die Anhänger Jesu erfordert. Joh. 17, 6 nennt in der That die Jünger solche, die τὸν λόγον τοῦ πατρὸς τετήρηκαν. Auf Johannes führt namentlich auch das „mein Vater" cf. Joh. 17 pass. u. sonst. Bei Lucas findet sich der legendarische Zusatz ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν 22. 43. Dieser — als grob-sinnlicher Darstellung desselben Gedankens allerdings — entspricht unsere Stelle. Wir begegnen hier bereits der auch sonst in unseren

Fragmenten sich findenden eigentümlichen Mischung rein menschlicher Züge in der Gestalt des Heilandes mit einer Auffassung seiner Person, die ins Modalistische gesteigert ist. So ist er hier der Mensch, welcher der δύναμις τοῦ πατρός bedarf, um die Feinde zu ertragen. Ich erinnere auch an das merkwürdige Kreuzeswort des Petrusev. 19: ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με.

Gerade der entgegengesetzten Gedankensphäre begegnen wir im Folgenden. Hier hat Jesus bereits die Herrschaft empfangen cf. Joh. 17, 11: καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, die Krone des Lebens, wie wir ergänzen auf Grund des ⲟ .... in Zeile 10 und Stellen wie Apc. Joh. 2, 10. Jac. 1, 12 cf. Ps. 21, 4. Die folgende Ergänzung ist wohl die unsicherste der gegebenen, wir wagen daher keine Schlüsse aus ihr zu ziehen.

Christus erklärt sich als König. Die Ergänzung „durch dich" stimmt dem Buchstabenumfang sowie dem Sinne nach ausgezeichnet. Auch diese Worte haben ihre Parallele in Johannes 18, 37; nur dieser hat Jesu Antwort an Pilatus uns bewahrt in der Form, dass Christus der König des Gottesreiches, des Reiches der Wahrheit (und des Lebens folglich) ist.

Die Worte „diesen Feind" sind nach der folgenden Zeile in die Zeile 15 eingefügt. Der Feind ist der Fürst dieser Welt bei Joh., der auch durch den Tod Christi überwunden wird 12, 31. 14, 30. 16, 11. Für die Reflexivbedeutung „sich unterwerfen" vgl. z. B. Kambysesroman (ed. Schäfer) 7, 16: ⲛⲧⲛⲛⲁ ϩⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲁⲕ ⲁⲛ: wir werden uns dir nicht unterwerfen. Sofort folgt darauf ein Triumphruf Jesu voller Schwung und Macht der Gedanken cf. dazu die Worte bei Justin D. 100² μετὰ τὸ σταυρωθῆναι ἀνίστασθαι μέλλων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν, ὃ ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει, wo auch Bousset auf das Johannisirende der Aussage hinweist. Die Form der Frage mit Antwort verstärkt den Eindruck der Worte noch. Bei der Ergänzung des Anfangs von Zeile 17 kann man zwischen mehreren Worten schwanken — der Sinn ist ja klar —, am ehesten wird aber ⲟⲩⲱⲱϥ entsprechen im Umfang. Das ⲡⲉ am Ende von Zeile 17 fordert ein mit Doppelkonsonanz beginnendes Wort,

die Parallele Zeile 20 einen Namen Jesu; wir ergänzen darum ⲬⲤ = χριστός. Auf Grund des noch zu behandelnden Textes Pap. 10263 von Gizeh möchte man entsprechend dem κατακλάσας τὸν ὄνυχα τοῦ Χάροντος in Zeile 19 vervollständigen ⲉϥⲟⲩⲱⲱ̄ⲩ ⲉⲃⲟⲗ; allein in diesem Fall würde die Zeile zu lang und ⲉϥⲃⲱⲗⲉⲃⲟⲗ giebt ungefähr den gleichen Sinn. Der μονογενής ist wieder Johanneisches Gut. Sehr auffallend ist allerdings das Wort im Munde Jesu selbst. Das kann nur eine Weiterbildung vom Standpunkt der Johanneischen Litteratur aus sein, doch cf. Joh. 3, 16. 18. In der ältesten Zeit ist ja der Ausdruck ein ungemein vereinzelter cf. Harnack, Dogmengeschichte I² S. 156. Zu der Frage am Schluss cf. Ps. 22, 29. Die Ergänzung der rhetorischen Frage ist aus der Parallele zu Zeile 18 und 20 und den Resten erschlossen cf. auch Mt. 11, 27. 28, 18. Joh. 3, 35. 17, 2. Phil. 2, 9. Was die Ergänzung der letzten Zeilen anbetrifft, so ist das . . . ⲟⲛ schwerlich zu einem anderen Verbum zu ziehen als zu ⲱⲟⲡⲉ. Der Gedanke, der hier ergänzt ist als Parallele zu den vorhergehenden Zeilen, findet sich auch im NT cf. Col. 1, 15—16. 1. Cor. 8, 6.

Diese ganze, leider nur so fragmentarisch erhaltene Rede Jesu führt uns demnach in die Ideenwelt der Johanneischen Kreise. Dennoch haben wir es mit einer originalen Composition zu thun, die uns durch die bereits hoch entwickelte, über Joh. hinausgehende Christologie besonders interessirt. Beachtenswert ist, dass der Vater deutlich vom Sohne unterschieden wird. Indessen ist zuzugeben, dass eine Verbindung des Gedankens von Zeile 5 mit dem der Zeile 8ff., sowie des der Zeile 14 mit dem der Zeile 16, leicht auf eine Einheit beider gedeutet werden konnte. Der Ausdruck „Kralle des Todes“ führt uns, wie wir nachher wahrscheinlich zu machen suchen, auf griechischen Boden.

Das Verso desselben Blattes leitet uns direkt zur Gethsemaneszene hinüber. Die Ergänzung der beiden ersten Zeilen macht Schwierigkeiten. Der Sinn möchte wohl Joh. 18, 1 entsprechen: ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς κτλ. und man könnte auch statt ⲙ̄ⲡⲉϥⲱⲛ̄ⲥ ergänzen ⲙ̄ⲡⲉϥⲱⲗⲏⲗ „seines Gebetes.“ Bei den wenigen Zeilen, die zwischen der Vorderseite und der Rück-

seite nur ausgefallen sein können, ist es wohl nicht unwahrscheinlich, anzunehmen, dass jenes Gebet bereits im Garten selbst gesprochen ist und demnach der Situation der Synoptiker entspricht cf. Mc. 14, 32. 35 et par. Darauf führt auch das „er wandte sich zu uns“ in Zeile 3.

Zeile 3 zeigt uns, dass das Evangelium von Augenzeugen geschrieben sein will. Da nach der Tradition nur Petrus, Jakobus und Johannes bei dem Vorgang zugegen waren cf. Mc. 14, 33 et par., so kann man eventuell an diese bzw. an einen derselben als den oder die Verfasser denken. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Ungemein wichtig sind die folgenden Worte Jesu selbst. Unser Text bringt eine neue Variante der Worte Mc. 14, 41 ἀπέχει. ἦλθεν ἡ ὥρα cf. Mt. 26, 45. Der Cantabr. cod. hat zu Mc. 14, 41: die Variante: ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα. Irgend ein Einwand gegen die Historizität der in unserm Text überlieferten Worte liegt nicht vor. Ganz vereinzelt ist auch das Folgende. Der Mc. 14, 38. Mt. 26, 41 sich findende und auf die schlafenden Jünger bezügliche Satz: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής scheint hier von Jesus in Beziehung auf sein eigenes Wesen gesagt. Die Synoptiker begründen die Aufforderung, zu wachen, mit den Worten ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. Dieser fehlt hier, so dass die logische Verknüpfung die obige zu sein scheint. Es lässt sich nun nicht leugnen, das Wort scheint bei den beiden synopt. Berichterstattern durchaus am Platze, wenn auch die Auslegung von B. Weiss[1] auf sittliche Gefahren in der Zukunft uns nicht wahrscheinlich erscheint. Es handelt sich wohl vielmehr nur darum, dass die Jünger gefasst den Schrecken der nächsten Stunden gegenübertreten sollen. Bei Johannes sowie bei Lucas fehlt das Wort. Johannes hat es nicht, weil es offenbar seinem Christusbild mit der wunderbaren, abgeklärten Ruhe des selbstbewussten Logos widersprach[2]. Doch kann auch er das Menschliche nicht ganz übergehen cf. Joh. 12, 27. Auffallend ist, dass Lucas das Wort einfach übergeht. Scheint nun aber dasselbe auch bei den bei

[1] cf. Meyer, Commentar zu Mc. S. 238.

[2] cf. Holtzmann, Neutest. Theologie II, 446.

den ersten Evangelisten am Platz, so glauben wir doch, in unserm koptischen Text ist es noch viel verständlicher und natürlicher. Deutlich genug fühlt Jesus auch sonst seine Schwäche, wie die synoptischen Evangelien an mehreren Stellen bezeugen cf. Mc. 14, 33—36 Mt. 26, 37—39 (ganz abhängig von Mc.) Lc. 22, 42—44. Durch unsere Darstellung wird die Aufforderung Jesu an die Jünger, zu wachen, durch die Angst vor dem Kommenden motiviert. Er bedarf jetzt in dieser Stunde schwerster Not der Freunde zur eigenen Stärkung. Diese Auffassung des Wortes ist eine so ungemein der Situation entsprechende und bringt uns die Person Jesu so nahe, dass es uns hier eher am Platze zu sein scheint als im synoptischen Bericht. Ähnlich schön ist ja der Ausdruck tiefen, bitteren Seelenschmerzes in jenem Spruche Jesu in den Logia von Beḥnesa: πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Die Ergänzung der Worte beruht auf dem Text der kopt. Übersetzung des N T.

Was uns besonders auffällt in den Fragmenten, soweit wir sie bis jetzt betrachtet haben, ist die merkwürdige Mischung des joh. Christusbildes mit dem synoptischen. In dem Gebet einerseits die Bitte um die Kraft von oben, um die nun kommende Not überwinden zu können, und andererseits der siegesbewusste Triumph des selbst im Tode Lebendigen. Darauf folgt die eigenartige Verwendung des Wortes vom Geist und Fleisch und sofort als Antwort auf die uns nicht gesichert erhaltene Erwiderung der Jünger (wahrscheinlich ist vom Sohne Gottes die Rede gewesen und von den Jüngern selbst, wie die Ergänzung zeigt[1]) eine Aufforderung an dieselben, sich nicht zu fürchten. Die Worte Jesu in der Antwort sind ja leider zerstört, können aber kaum anders ergänzt werden, wenn wir vielleicht von Kleinigkeiten, die dem Sinne keinen Eintrag thun, absehen. Die Jünger weinen und sind in Angst cf. Lc. 22, 45,

[1] ⲛⲟⲩⲛⲉⲥ wird allerdings gewöhnlich mit ⲛ konstruirt, allein der Wechsel dieser Konstruktion mit der mit ⲉ ist durchaus möglich cf. Stern Gr. § 501. So wird auch ϫⲣⲟ bald mit ⲉ, bald mit ⲛ verbunden. Dazu kommt aber vor allem, dass ein Synonym von ⲛⲟⲩⲛⲉⲥ, nämlich ϩⲱⲟⲧϥ „tadeln" nach Stern l. c. § 500 mit ⲉ konstruirt wird.

Jesus tröstet sie und wie soll das anders geschehen, als de
Worten Z. 14ff. entsprechend, durch eine Aufforderung zum Mu
selbst in Todesgefahr? Und er erinnert sie an ein Wort, das e
ihnen einst gesagt hat, das leider nicht vollständig erhalten is
(zu der einführenden Formel cf. Joh. 15, 20). Zu der Ergänzung Z. 2
cf. Kambysesroman (ed. Schäfer) ⲉⲓⲙⲉ ⲛⲁⲕ ⲭⲉ. Das Fol
gende soll eine Begründung sein. Nicht weinen sollen sie
sondern voller Freude sein, denn er hat die Welt überwunden
die Ergänzung beruht auf den Wortresten, von denen . . . ⲙⲟ
nur zu κόσμος gehören kann und auf Joh. 16, 33: ἀλλὰ θαρ
σεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

Das zweite Fragment ist zweifellos der Rest einer Schil
derung der Himmelfahrt und entstammt demnach den letzte
Teilen des Evangeliums. Es beginnt wiederum mit einer Red
Jesu an seine Jünger. Der Anfang kann auch so ergänzt werden
dass das Ganze einen abhängigen Satz bildet (ⲛⲧⲁⲟⲩⲱⲛϩ etc.)
Dieselbe ist ausserordentlich auffallend dadurch, dass hier Worte
Jesu in den Mund gelegt werden, die uns wieder in eine Sphäre
hineinführen, die eine über Johannes hinaus entwickelte Stufe de
Christologie darstellt. Der Herr hat ihnen seine ganze Herr-
lichkeit, seine δόξα offenbart[1], dazu seine Kraft, δύναμις[2], und
das Geheimnis der Sendung, die er seinen Jüngern hat zu Tei
werden lassen. Es bezieht sich das nicht auf die Offenbarung
seiner Herrlichkeit in der Verklärungsscene cf. Mt. 17, 1—13
Mc. 9, 2—13. Lc. 9, 28—36 cf. 2 Petr. 1, 17. 18, ist woh
vielmehr die in seinem ganzen Lebensgang sich offenbarende
δόξα, von der Joh. 1, 14 spricht. Darauf führt auch die δύναμις
die in jener zugleich liegt, die göttliche Macht, die sich erweis

[1] cf. dazu die interessante Stelle aus der Didascalia apostolorum be
Hilgenfeld NT extra canonem rec. S. 81: καὶ ὤφθη πᾶσιν ἡμῖν τοῖς μαθη
ταῖς αὐτοῦ καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα
διδάσκων ἡμᾶς κηρύσσειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετανοίαν καὶ ἄφεσιν
ἁμαρτιῶν. (Man beachte die aeg. Monatsbezeichnungen, die gelegentlich
erklärt werden).

[2] Zu der Verbindung von ϣⲟⲩ und ⲥⲟⲟⲩ cf. Rossi, Trattato gnostico
foglio 8: ⲁⲓ ⲧⲉⲕϣⲟⲩ ⲙ̄ⲡ ⲛⲉⲕⲥⲟⲟⲩ foglio 7: ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟ
ⲛ̄ⲧⲉϥ ϣⲟⲩ ⲙ̄ⲡ ⲛⲉϥⲥⲟⲟⲩ.

in den grossen Wundern, die er gethan hat, zumal auch in seiner Auferstehung. Diese Macht hat er ihnen mitgeteilt. Was bei diesen Worten über Johannes hinausweist, ist, dass Jesus selbst seinen Jüngern spricht von dieser Offenbarung seiner Göttlichkeit[1]. Allerdings bezeichnet sich ja auch Joh. 1, 1. 20, 28 Christus indirekt als Gott, aber nirgends tritt dies so scharf hervor wie in unserer Stelle. Er hat den Jüngern zugleich offenbart das μυστήριον ihrer Sendung. Auch dieser Ausdruck reicht hinaus über die kanonischen Stellen. Vom μυστήριον des Reiches Gottes u. s. w. ist im NT reichlich die Rede. Es lässt sich wohl nicht leugnen, dass wir mit diesem Ausdruck in den Kreis griechischer Gedankengänge eintreten. An unserer Stelle ist das ganz deutlich. Aus dem Verso des zweiten Fragments geht hervor, dass Christus seinen Jüngern die Kraft von oben mitteilt und zwar doch wohl durch irgend einen mysteriösen Akt; man denke an Joh. 20, 22: καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς · λάβετε πνεῦμα ἅγιον. Hier ist es nicht πνεῦμα ἅγιον, wohl aber die ἐξ ὕψους δύναμις Lc. 24, 49, die ihnen verliehen wird zur Ausführung der ἀποστολή, die ihnen zu teil ward, cf. Lc. 24, 49: κἀγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς. Worin sich diese Kraft äussert, hat der unechte Marcusschluss des Aristion uns bewahrt in der eigenartigen, jedenfalls heidnisch beeinflussten Begabung mit der Macht über Gift, Schlangenbiss etc. Die Ergänzungen, soweit solche gegeben sind, verstehen sich von selbst.

Das Verso erinnert auch im Ausdruck ungemein an das vierte Evangelium. Dass die Jünger bei der Himmelfahrt zugegen waren und die Aufnahme Jesu sahen, erzählt vor allem ausdrücklich Act. 1. Man könnte schwanken, ob ⲭⲱⲧⲉ oder ⲕⲱⲧⲉ zu lesen ist. Die Reste stimmen eher für ⲭⲱⲧⲉ, das sich in gleicher Verwendung Reg. I, 14, 27 findet: ⲁⲛϥⲃⲁⲗ ⲛⲁⲩ ⲁⲩⲭⲱⲧⲉ ib. 29: ⲁⲛⲁⲩ ⲉⲑⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲛⲁⲃⲁⲗ ⲭⲱⲧⲉ.[2] Worin im Einzelnen die Herrlichkeitsoffenbarung sich äusserte, ist

[1] cf. dazu den weiter unten angeführten Priscillianischen Taufbefehl bei Priscill. Tract. 3 p. 49.

[2] Mem. de la Mission du Caire VI p. 157 (ed. Maspero).

leider nicht gesagt. Die Jünger schauten seine δόξα cf. Joh. 1, 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, und zwar seine δόξα als θεός und als κύριος. Diese Verbindung ist eigentümlich und bereits das Produkt einer starken theologischen Reflexion. Zumal dass hier in dürren Worten Christo die θεότης zugeschrieben ist, ist das Kennzeichen einer nicht mehr allein auf dem historischen Boden stehenden, sondern speculativen Interessen dienenden Evangelienschrift. Über die Übertragung der Apostelwürde ist oben schon gesprochen. Es ist hier Christus selbst, der ausdrücklich den Apostolat, mit seiner Kraft ausgerüstet, begründet. Er sendet die Jünger aus cf. Mt. 28, 19. Man vergleiche auch die interessante Stelle der Acta S. Andreae et St. Pauli Zoega, Catal. S. 232: ⲭⲓⲛⲧⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉϥ-ⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙⲙⲟⲛ ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ, ⲁϥⲁⲁⲛ ⲛⲁⲟⲉⲓⲥ ⲉⲁⲛ ⲟⲩⲟⲙ ⲛⲓⲙ etc. „Seitdem er auferstanden ist (der σωτήρ), indem er uns alle Dinge gelehrt hat, hat er uns zu Herrn gemacht über alle Kräfte etc."

„Kopt. 6" Z. 6 des Recto enthält noch die Reste einer Stelle, welche aller Wahrscheinlichkeit nach so zu ergänzen ist: ich habe dir gegeben, Maria (bzw. Martha). Darnach scheint eine der Frauen bei der Himmelfahrt Jesu nach unserm Evangelium zugegen gewesen zu sein; Genaueres lässt sich leider nicht mehr ausmachen. Dass Maria (Magdalena) in den gnostischen Schriften eine bedeutsame Rolle spielte, ist bekannt cf. Schmidt, Gnost. Schriften, Index. Sie hat dort die Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern vor der Himmelfahrt alle miterlebt. Diese gnostischen Fabeleien mögen auf eine Stelle in einem der ehemals anerkannten, apocryphen Evangelien, vielleicht auf das unsere, zurückgehen.

Das Fragment „Kopt. No. 7", 1 könnte mit der Todesscene zusammenhängen, doch lässt sich nichts Sicheres ausmachen; es ist auch seine Zugehörigkeit nicht erwiesen.

Wohin weisen uns nun unsere Bruchstücke? Zunächst müssen wir mit aller Entschiedenheit sagen, die Fragmente deuten in keiner Weise auf einen gnostischen Ursprung hin. Zwar scheint ja eine sehr enge metaphysische Beziehung

zwischen Christus und Gott in dem Evangelium ausgedrückt gewesen zu sein. Es ist geredet von Christi Gottheit etc. Allein wie das Johannesevangelium, dem unsere Bruchstücke auch sonst so ungemein nahe stehen, unterscheiden auch sie den Vater von dem Sohne. Ja die menschliche Natur des Herrn ist ungleich schärfer betont, als in dem vierten Evangelium cf. das Wort Christi vom Fleisch und Geist. Ist somit der Verdacht gnostischer Herkunft durch nichts gerechtfertigt, so wird uns nur übrig bleiben, unser Evangelium ins zweite Jahrhundert zu setzen. Denn es ist wohl kaum anzunehmen, dass man in späterer Zeit, als das εὐαγγέλιον τετράμορφον bereits kirchlich sanctionirt war, noch ein vollständiges Evangelium — und ein solches können wir mit mehr als Wahrscheinlichkeit für das unsere voraussetzen — verfasst und gebraucht habe. Die spätere Zeit hat nur noch legendarische Ausspinnungen der unbekannten Lebensabschnitte des Herrn hervorgebracht. Allerdings wird man bei der Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit vom vierten Evangelium höchstens in das zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts hinaufgehen können. In dieselbe Zeit mag uns auch das theologische Urteil über die Person Jesu, wie es sich ausprägt in der Selbstoffenbarung des Herrn in dem Gebet sowie in der Schlussscene, auch in den Worten der Jünger, hineinführen. Alles weist uns hin auf ein Evangelium, das seinen Gebrauch noch in der späteren Zeit des 5.—6. Jahrhunderts dadurch rechtfertigen konnte, dass es einstens in hohem Ansehen stand. Die Verwandtschaft mit dem 4-Evangelienkanon lässt sich nicht leugnen, ja es scheinen stellenweise noch echte, historische Stücke alter Tradition selbständig hier benutzt worden zu sein. Will man nicht die geringe Zahl solcher wichtigen Quellen, die uns bekannt sind, unnötig vermehren, so wird die Wahl nicht schwer sein. An ein unbekanntes, vollständig verschollenes Evangelium zu denken[1], ist

---

[1] Man könnte höchstens im Hinblick auf die Betonung der Vernichtung des Todes an Epiph. Haer. 26, 2 denken, das Evangelium τελειώσεως, von dem Epiphanius meldet, es sei in ihm enthalten θανάτου und πένθους τε-

doch ein schwieriges Unternehmen, wenn man überlegt, dass noch Jahrhunderte hindurch der Gebrauch fortdauerte, und dass man den Text für wichtig und zuverlässig genug hielt, um ihn einer Übersetzung ins Koptische wert zu erachten.

Die Christologie schliesst von vornherein zwei Evangelien des 2. Jahrh. aus, nämlich das ebionitische Hebräerevangelium, sowie das Evangelium duodecim apostolorum. Der äusseren Form nach könnte allerdings das letztere entsprechen cf. καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον etc. Allein gerade die Form der 1. Person ist im ganzen 2. Jahrh. nichts Vereinzeltes; wir finden sie in den verschiedenen unechten Petrusschriften und vor allem auch durchaus in unserm kanonischen Johannesevangelium (cf. den Prolog) und dem 1. Brief, ferner auch in der von Schmidt, Sitzungsber. der Preuss. Acad. 1895 angezeigten kopt., altchristlichen Schrift, die Schmidt vor 160 ansetzt.

Anders liegt die Sache schon beim Petrusevangelium. Hier kommen zu der äusseren Form der Einkleidung auch sonstige Berührungen. Man vergleiche die Z. 9 und 10 des Verso von frgt. 5 mit Petrusev. 27: ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου. ib. 59: ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Weiter ist bestechend die Wahrnehmung, dass in unserem Evangelium die Gethsemanescene aus dem Munde eines der Augenzeugen (Petrus, Johannes oder Jacobus) berichtet wird. Allein gegen das Petrusevangelium sprechen doch andererseits eine Reihe von gewichtigen Gründen. Der Doketismus ist aus jenem schwerlich hinwegzuleugnen, unsere Fragmente lassen von ihm nichts merken. Die Abhängigkeit von Johannes tritt ferner bei dem Petrusev. lange nicht in dem Masse hervor, wie in den kopt. Stücken cf. auch Harnack, Petrusevang. S. 79. Geradezu unmöglich scheint es mir aber, dass im Petrusevangelium die eigentümliche Verwendung des Wortes frgt. 5 verso Z. 6. 7 sich

λείωσις. Allein dieses εὐαγγέλιον τελειώσεως ist rein gnostisch, kann also mit unserem nichts gemein haben.

gefunden habe. Dazu kommt endlich, dass das Petrusev.[1] nach allem, was wir wissen, keine Schilderung der Himmelfahrt als eines besonderen Ereignisses kannte cf. Harnack l. c. S. 78, während unser frgt. 6 nur als solche aufgefasst werden kann.

Es bleibt das Ägypterevangelium. Ist es nun nicht von vornherein wahrscheinlich, dass wir es mit diesem zu thun haben? Unser Evangelium ist aus Ägypten uns zugekommen in ägyptischer Sprache. Dass es im 5. bzw. 6. Jahrhundert noch dort in kopt. Sprache gelesen worden ist, spricht für seine grosse Verbreitung und Beliebtheit gerade in diesem Lande. Im 4. Jahrhundert kannte man es auch noch griechisch im selben Lande, wie das noch zu besprechende griechische Gebet Pap. 10263 aus Gizeh beweist.

Aber zu diesen äusseren Gründen kommen eine Reihe innere.

1. Wie die uns erhaltenen Fragmente des Ägypterevangeliums zeigen[2], hatte dieses durchaus synoptischen Charakter. Das beweisen die Sprüche des II. Clemensbriefs, das beweisen die neuen Logia Jesu von Behnesa. Diesen synoptischen Typus haben nun auch unsere Fragmente, enthalten sie doch die Gethsemanescene, eine synoptische Erzählung, und zwar der synoptischen Auffassung der Situation entsprechend. Johannes hat nur eine kurze Notiz.
2. Die uns erhaltenen Reste des ÄE kennen bereits durchaus johanneische Begriffe und zwar ist eine Abhängigkeit wahrscheinlich. An Joh. 1, 18. 13, 23 erinnert das ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου (II Clem. 4, 5 cf. jedoch Jes. 40, 11). Aus den „Sprüchen Jesu" ist johanneisches Gut der Begriff des κόσμος als des der Welt des Christus entgegengesetzten und darum zu

[1] Zu beachten ist auch der ständige Gebrauch des Ausdrucks μαθητής im Petrusev., gegenüber dem ἀπόστολος im kopt. Fragm.

[2] Ich rechne zum Ägypterevangelium die Zitate des II. Clemensbriefs, die allgemein jenem zugerechnet werden. Ferner bin ich überzeugt, dass auch die Logia Jesu demselben zuzurechnen sind, cf. Harnack, Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. Krüger, Altchristl. Litteraturgeschichte Nachträge S. 12 f.

vermeidenden Gebietes, das οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα, das ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ, das διψῶντα, vor allem aber das ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς. Auch unsere Bruchstücke tragen mit aller wünschenswerten Klarheit die Merkmale des johann. Gedankenkreises. Der μονογενής, die Rolle der δόξα, das Gebet im Garten Gethsemane, der κόσμος etc. sind dafür Beleg.

3. Die Christologie des ÄE war eine über die pneumatische des Johannes bereits hinausreichende, fast modalistische[1]. Christus sprach bereits selbst von sich in eigenartigen Tönen: ἔστην ἐν μέσῳ etc. Zu beachten ist ferner im 4. Logion die Parallelisirung des ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ mit den Worten οὐκ εἰσὶν ἄθεοι. Das ist ein Schritt weiter auf der Bahn, die Johannes betreten hat. Deutlich hat diese Sachlage Epiphanius Haer. 62, 2 gekennzeichnet τὴν δὲ πάσην αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινὲς τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο · ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστεριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα[2]. Auch die Kreise,

---

[1] Es sei hier darauf hingewiesen, dass das 4. Logion von Behnesa doch wohl nicht den harmlosen Sinn hat, den Harnack in ihm findet. Es scheint vielmehr dem Wortlaut nach in der That eher eine Art Panchristismus in dem Spruch zu liegen. Damit ist seine haeretische Tendenz noch keineswegs gegeben, enthält doch auch die oben genannte, von Schmidt besprochene altchristl. Schrift, die allem Anschein nach kirchlichen Kreisen entstammt, das Selbstzeugnis Jesu: Ich wurde in dem All, in einem Jeden cf. l. c. S. 710. Die von den englischen Herausgebern herangezogene Parallele im Evangelium der Eva Epiphan. haer. 26, 3 ist also durchaus nicht so fernliegend. Namentlich in Ägypten waren dergleichen Gedanken allgemein verbreitet. Fast wörtlich findet sich der Anfang des uns erhaltenen Bruchstücks des Ev. der Eva z. B. wieder in dem 8. Buch des Moses bei Dieterich, Abraxas S. 196: σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ.

[2] cf. auch Epiph. haer. 62, 2 οἱ δύο ἕν ἐσμεν cf. Resch, Ausserkan. Par. zu Joh. S. 133.

in denen das Evangelium gebraucht wurde, beweisen das. Damit vergleiche man einmal unsere Fragmente. Wir finden im Munde Jesu selbst den Titel μονογενής. Johannes hat es noch nirgends als Selbstzeugnis Jesu, falls nicht Joh. 3, 16. 18 Worte Jesu selbst sein sollen, was mir allerdings sehr fraglich erscheint. Μονογενής ist für den Kopten der Ausdruck der Einzigartigkeit. Wiedergegeben ist es im kopt. Neuen Testament entweder durch ⲡⲱⲏⲣⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ unicus filius (Tuki 1 Joh. 4, 14) oder ⲟⲩⲱⲏⲣⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲧϥ̄ ein alleiniger Sohn Joh. 1, 14. 1, 18 (The coptic version of the new testament in the northern dialect Oxford 1898). Christus wurde damit durchaus aus den Reihen der Menschen herausgehoben. Weiter ist bezeichnend das Selbstbewusstsein Jesu. Ferner ist die Rolle der ⲉⲟⲟⲩ — δόξα, cf. besonders die Worte: Ich habe euch meine ganze Herrlichkeit offenbart und euch verkündigt ihre ganze Kraft mit dem Mysterium eurer Apostolie, eine ungemein entwickelte. Die ausdrückliche Bezeichnung Jesu als eines θεός bzw. die Nennung seiner θεότης erinnert an die Einleitung λέγει ὁ θεός II Clem. 13, 4. Alles das weist direkt auf Bahnen hin, die zum Modalismus führen.

4. Im ÄE ist ebenso scharf andererseits auch die menschliche Seite der Person Christi betont. Christus bzw. seine ψυχὴ πονεῖ ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Bei Johannes hat nur eine einzige Stelle ἡ ψυχή μου τετάρακται in 12, 27, die eigentlich hier keinen rechten Platz hat, sich eingeschlichen. Die Stelle in jenem Logion ist viel allgemeiner und lässt auf eine schärfere Betonung dieser Seite in dem Evangelium schliessen. Dieselbe Schärfe zeigt unser kopt. Evangelium in frgt. 5 verso Z. 6 und 7.
5. Nach Epiphanius (s. die Stelle oben) hat Jesus in geheimnisvoller Weise μυστηριωδῶς geredet (in modalistischen Selbstzeugnissen) und zwar zu seinen Jüngern. Fragment 6 spricht von dem μυστήριον der Apostelschaft,

das der Herr seinen Jüngern offenbart hat. Gerade die eigentümlich wörtliche Berührung ist auffallend; es ist von Mysterien die Rede, nicht von παροιμίαι Joh. 16, 29[1].

Alles das weist uns, soweit bei dem fragmentarischen Charakter der erhaltenen Stücke das möglich ist, auf das Ägypterevangelium hin. Der Name „Ägypterev." kann dagegen nichts austragen. Ein solch viel gebrauchtes Evangelium muss sich ebenfalls auf die Autorität irgendwelcher Apostel gestützt haben, vielleicht ohne direkt einen bestimmten Namen zu nennen (cf. ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων). Es ergiebt sich aus den neuen Stücken, dass in der That diesem alten Litteraturdenkmal gutes, historisches Material noch zur Verfügung gestanden haben mag; trotz aller Berührung mit den Synoptikern haben wir dennoch eine grosse Freiheit und eine selbständige Auffassung zu konstatiren. Andererseits lässt sich wohl kaum noch der andern Thatsache ausweichen, dass dass ÄE bereits von Johannes abhängig ist. Damit wird allerdings die chronologische Fixirung der Schrift, die Harnack[2] auf 130 n. Chr. für den äussersten terminus ad quem ansetzt, fraglich, — man müsste denn Johannes früher entstanden annehmen oder aber unser Evangelium vor Johannes und als dessen Quelle sich denken; beides recht unwahrscheinlich, wenn auch letzteres möglich. Eine auffallende Thatsache ist jedenfalls — und sie will gut beachtet sein —, dass II Clem. Johannes scheinbar nicht kennt, während er unser Evangelium ausgiebig benutzt. Die ganze theologische Fassung der Fragmente, ihre Christologie ist das Zeichen einer späteren Entwicklungsepoche. Das ÄE hat demnach eine doppelte Bedeutung für uns, es ist 1. eine vielleicht wertvolle, historische Quelle für das Leben Jesu, 2. ein eigentümliches, interessantes Denkmal für die Geschichte der Entwickelung der Lehre von der Person Christi.

[1] Ich halte auch auf Grund dieser Epiphaniusstelle und unseres neuen Fragments das Wort μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου (Clem. Alex. Strom. V, 10) mit Hilgenfeld für ein Wort aus dem Ägypterevangelium.

[2] Geschichte der altchristl. Litteratur II 1, 621.

Wir könnten damit die Erörterungen über die kopt. Fragmente abschliessen, wenn uns nicht durch die Güte von Herrn Prof. Reitzenstein ein Text zur Verfügung gestellt worden wäre, der neues Licht auf die Fragmente wirft und der uns auch sonst noch recht überraschende Resultate liefern wird. Es handelt sich um die Stelle des frgt. 5 recto Z. 18f.: Wahrlich, die Kralle des Todes, durch wen wird sie vernichtet werden? durch den μονογενής.

Herr Prof. Reitzenstein äussert sich in einer Notiz über den Text selbst folgendermassen:[1] „Ich fand zufällig im Museum zu Gizeh auf einem Papyrusstreifen Pap. 10263 eine eigentümliche Gebets- oder Zauberformel. Die Schrift stammt nach Grenfells Schätzung aus dem IV. oder V. Jahrhundert. Mich interessierte die Übereinstimmung des Eingangs mit den heidnischen Zauberformeln (cf. z. B. Dieterich, Abraxas S. 3ff. 24ff. 48ff.) und die rein griechischen Todesanschauungen. Bieten doch gerade die zunächst in Betracht kommenden Worte κατακλάσας τὸν ὄνυχα τοῦ Χάροντος den besten Beweis für die Behauptung von Wilamowitz (Hermes 34, 230), dass griechischer Volksglaube den Todesgott Charon als wildes Tier mit funkelnden Augen und scharfen Krallen gefasst habe. Ich habe das abscheulich geschriebene Stück nicht völlig entziffern können; bessere Kenner werden an den Stellen besonders, an welchen nur die oberen oder unteren Ausläufer der Buchstaben erhalten sind, zweifellos mehr erkennen. Da indessen selbst das schon Gewonnene weitere Schlüsse auf das neu-entdeckte Evangelium gestattet, rechtfertigt es sich vielleicht, selbst diesen ungenügenden Entzifferungsversuch vorzulegen; für Z. 10 konnte ich den gütigen Rat Prof. Wilckens benutzen. Unter Buchstaben, die ich nicht sicher erkennen konnte, ist ein Punkt gesetzt; das Jota subscriptum ist überall von mir zugefügt.“ Inzwischen ist mir durch die Güte von Herrn Grenfell eine Collation des Textes zugekommen, die es ermöglicht, nunmehr denselben in einer sichereren Form darzubieten. Ich gebe

[1] Herrn Prof. Reitzenstein sei auch hier für die freundliche Überlassung des wichtigen Textes Dank gesagt.

im Folgenden diesen Text mit Übersetzung und Kommentar, bemerke aber ausdrücklich, dass manche Vermutungen nur mit Vorbehalt gegeben sind. Die ungemeinen Schwierigkeiten, die der Text bietet, werden es rechtfertigen, wenn auch weniger Naheliegendes in den Bereich der Untersuchung gezogen ist.

Text.

1. [Ἐ]πικαλοῦμαί σε [θεὸν τῶ]ν οὐρανῶν καὶ θεὸν τῆς γῆς καὶ θ[εὸν] τῶν διὰ[. . . . . .][1] ἁγίων, τὸ πλήρωμα τοῦ αἰῶνο[ς]

2. - - - - χωρουμενο ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ καὶ κατακλάσας τὸν ὄνυχα τοῦ Χάροντος, ὁ ἐλθὼν διὰ τοῦ Γαβριὴλ ἐν τῇ

3. γαστρὶ τῆς Μαρία[ς] τῆς παρθένο[υ, ὁ] γεννηθεὶς ἐν Βηθλὲμ καὶ τραφεὶς ἐναζαρετ[2], ὁ σταυρωθεὶς

4. - - ειτο - - - - - - - - - - ου διὸ[3] τὸ καταπέτασμα τοῦ ἱεροῦ ἐράγη[4] δι' αὐτόν, ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν ἐν τῷ τάφῳ

5. τῇ τρίτῃ τοῦ θα[ν]άτου, ἐφάνη ἑαυτὸν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ καὶ ἀνελθ[ὼν] ἐπὶ τὸ ὕψος τῶν οὐρανο[ῦ]ν, ὁ ἔχων[5]

6. [ἐξ εὐ]ωνύμων [μ]υρίους μυριάδας ἀγγέλων, ὁμοίως ἐκ δεξιῶν μυρίους μυριάδας ἀγγέλων βοῶντας

7. μιᾷ φωνῇ τρί[τ]ον· ἅγιος, ἅγιος ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος διὸ οἱ οὐρ[α]νοὶ ἐκορέσθησαν τῆς θειότητος αὐτοῦ

8. ὁ ἐάσας (sic) ὁδὸν ἐν τοῖς πιφνοῖς (sic)[6] τῶν ἀνέμων. ἐλθ[ὲ] τὸ ἔλεο[ς][7] ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος, ὁ ἀνελθὼν εἰς τὸν

9. ἕβδομον οὐρανόν, ὁ ἐλθὼν ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, τὸ ἀρνίον τὸ εὐλογημένον, διὸ αἱ ψυχαὶ ἐλευθε—

---

[1] Vielleicht διὰ τοῦ αἵματός σου cf. Zeile 10. ἅγιοι sind die Christen eben durch Christi Blut geworden.

[2] So Pap. Zu lesen ist ἐν Ναζαρέτ.

[3] cf. Z. 7 und 9.

[4] So Pap. Zu lesen ἐρράγη; doch cf. Petrusevang. διεράγη.

[5] So wahrscheinlich nach Grenfell.

Übersetzung.[8]

1. Ich rufe dich an, Gott der Himmel und Gott der Erde und Gott der *durch dein Blut* Heiligen, die Fülle der Welt (αἴων),

2. ---------- der der Welt gekommen ist und die Kralle des Todes zerbrochen hat, der gekommen ist durch den Gabriel in den

3. Leib der Maria, der Jungfrau, der geboren ist in Bethlehem und auferzogen in Nazareth, der gekreuzigt ist

4. ----------, durch den der Vorhang des Heiligtums zerrissen ward, der von den Toten im Grabe auferstanden ist

5. am dritten (Tage) des Todes, erschienen ist in Galilaea, und emporgestiegen ist zur Höhe der Himmel, der

6. zur Linken zehntausende von Engelscharen hat, gleicherweise zur Rechten zehntausende von Engelscharen, die da rufen

7. einstimmig dreimal: heilig, heilig ist der König der Welt, (αἴων) durch dessen Gottheit die Himmel gesättigt wurden,

8. der den Weg *nimmt* auf den *Bahnen* der Winde. *Es komme das Erbarmen!*[9] der Gott der Welt (αἴων), der in den

9. siebenten Himmel hinaufgestiegen ist, der da zur Rechten des Vaters gekommen ist, das gepriesene Lamm, durch dessen Blut

---

6 „apparently" Grenfell.

7 So Grenfell zweifelnd. Vor und nach dem Epiphonema etwas Raum.

8 Eine Übersetzung des vorliegenden Textes ist bei dem sehr schlechten Zustand desselben etwas gewagt. Dennoch versuche ich die Übertragung, da auf diese Weise der Kommentar gekürzt werden kann.

9 So zu übertragen, wenn man ἐλθέτω τὸ ἔλεος bzw. ἐλθέτω ἔλεος vgl. ἐλθέτω χάρις Didache X, 4 liest. Oder: *Komm, o Erbarmen* (?).

10. ρώθη[σαν] δι[ὰ] τοῦ αἵματος αὐτοῦ οἱ ἀνυγήσαντες δι' ἑαυτῶν αἱ πυλαὶ χαλκε[1] δι' αὐτόν, ὁ κατακλάσας

11. τοὺς μόχλου[ς σ]ιδηροῦς, ὁ λύσας τοὺς δεδημένους (sic) ἐν τῷ σκ[οτι][2], ὁ ποιήσας τὸν Χάροντα ἄσπορον,

12. ὁ καταδήσα[ς τὸ]ν ἐχθρὸν ἀ[πο]στάτην, ὁ βληθεὶς εἰς τοὺς ἰδίους τόπους. οἱ οὐρανοὶ ηὐλογήθησαν

13. καὶ ἡ γῆ ἐχ[άρ]η, ὅτι ἀπέστη ἀπὸ αὐτῶν ὁ ἐχθρὸς καὶ δέδωκας ἐλευθερίαν τῷ κτίσματι αἰτουμένῳ

14. δεσπότην Ἰ[η]σοῦς[3], ἡ φωνὴ ἡ [π]αραφήσασα[4] τῶν ἁμαρτιῶν, ὅσα[5] ἐπικαλούμεθα[6] τὸ ἅγιόν σου ὄνομα.

15. αἱ ἀρχ[αὶ καὶ ἐξ]ουσίαι καὶ κοσ[μο]κράτορες τοῦ [σ]κότους ἢ καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἢ καὶ πτῶσις δαίμονες[7]

16. μεσημβρ[ιναῖ]ς ὥραις, εἰ δὲ ῥίγος, εἰ δὲ πυρρέττιον (sic), εἰ δὲ ῥιγοπυρρέττιον, εἰ δὲ κάκωσις ἀπ' ἀνθρώπων[8],

17. εἰ δὲ ἐξου[σία]ι τοῦ ἀντικειμένου, μὴ ἰσχύσωσι κατὰ τῆς εἰκόνος[9], διὸ ἐπλάσθη ἐκ χειρὸς τῆς σῆς

18. [θ]ειότητο[ς] . . . . η ἐστὶ δυναμ . . . . . το ἔλαιο[ς][10] τοῦ αἰῶνος ἡ κρατήσασα τοὺς αἰῶνας.

---

1 So Pap. Zu lesen χαλκαῖ.

2 Dem Raum nach σκοτι, für σκότει.

3 I[η]σους could be read (Grenfell). Vielleicht ist zwischen δεσπότην und Ἰησοῦς noch ein τὸν oder $\overline{\text{χρον}}$ = χριστόν einzufügen (Reitzenstein).

4 Zu παραφίημι cf. Arist. eth. 8, 1. Möglicherweise παραφήκασα. παραφιω findet sich auch in der Schrift βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου Leidener Pap. J. 395 bei Dieterich Abraxas S. 169: ἔχει δὲ σύστασιν ἐν ᾗ αὐτοῦ μηδὲν παραφίων ἐπιτεύξῃ.

10. die Seelen befreit wurden, es wurden geöffnet von selbst die ehernen Thore um seinetwillen, der die eisernen

11. Riegel zerbrochen hat, der die in der Finsternis Gebundenen erlöst hat, der den Tod ohne Samen gemacht hat,

12. der den abtrünnigen Feind gebunden hat, der an die ihm als Eigentum zugewiesenen Orte geworfen ist. Die Himmel waren in Seligkeit

13. und die Erde freute sich, dass von ihnen entfernt war der Feind und du Freiheit gabst dem Geschaffenen, das verlangte

14. nach dem Herrn Jesus, die Stimme, die *freisprechen wird*[11] von den Sünden, soviele wir anrufen deinen heiligen Namen.

15. Die Herrschaften und Mächte und Herren der Finsternis, sei es ein unreiner Geist oder ein Sturz eines Dämons

16. zu mittäglichen Stunden, sei es kaltes Fieber oder heisses Fieber oder Wechselfieber oder Schaden von seiten der Menschen,

17. oder Mächte des Widersachers, nicht mögen sie gegen das Bild Macht haben, *weil* es aus der Hand deiner Gottheit gebildet wurde,

18. *weil dein* ist die *Macht* - - - - - - - - - - - - der Welt, die die Ewigkeit beherrscht.

---

5 So Pap. Zu lesen ὅσοι.

6 So Hand I aus επικαλουμεν.

7 So Pap. Zu lesen δαίμονος.

8 Pap. απανθρω$^{\pi}$. Möglich auch ἀνθρώπου.

9 So Pap. für εικόνος.

10 ελαιὸς Pap. gleich ἔλεος. So Grenfell.

11 Oder *freigesprochen hat,* wenn man es aoristisch bzw. perfektivisch fasst.

Kommentar.

Der vorliegende Text ist eine der uns zahlreich erhaltenen Epiklesen, in der Gott bzw. Christus um Schutz vor allerlei Krankheit und Dämonenbosheit angerufen wird. Interessant ist er deshalb, weil seine religiösen Vorstellungen zum Teil recht merkwürdig sind und weil sein ganzer Tenor der eines an die Symbole erinnernden liturgischen Stücks ist. Trotz mancher Anklänge an den Gnostizismus ist es ein unverhältnismässig biblisches und kirchliches Stück dieser Litteraturgattung. Für unsere kopt. Fragmente ist es von hoher Bedeutung.

Ad 1. Das ganze Gebet ist an Christus gerichtet. Er muss somit auch unter dem θεὸς τῶν οὐρανῶν κτλ. verstanden sein, eine Auffassung von der Person des Heilandes, die durchaus modalistisch erscheint. Die Anrede ist eine konsequente Weiterbildung des Satzes Col. 1, 16: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα εἴτε κτλ. So gnostisch daher der Beginn lauten mag, er ist es nicht notwendig. Mit ἐπικαλοῦμαι bzw. παρακαλοῦμαι beginnen alle diese Gebete. Dieselbe Vereinerleiung von Gott und Christus findet sich in dem von Rossi in den Memorie della Accademia di Torino II. 44 veröffentlichten Trattato gnostico (im Folgenden mit Pap. Tor. gnost. zitiert): „Ich rufe dich heute an (-παρακαλι) [. . . . . .], grosser Eingeborener (μονογενής). Höre mich heute an, indem ich zu dir hinaufrufe, einziger Vater, Allherrscher (πανδωκράδωρ), νοῦς, welcher im Vater verborgen ist, Erstgeborener aller Creatur (cf. Col. 1, 15) und aller Äonen (αἰώνων) κτλ.“ Das Gebet ist zumeist an Gabriel[1] gerichtet und verhältnismässig kirchlich. An Col. 1, 18 erinnert das πλήρωμα τοῦ αἰῶνος: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι cf. auch 2, 9: πλήρωμα τῆς θεότητος. Joh. 1, 16: ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν κτλ. Vom Gnosticis-

[1] Gabriel scheint hier ganz Christi Stelle übernommen zu haben vgl. dazu S. 37.

mus unterscheidet unseren Text eigentlich schon der ständige Gebrauch des Singulars von αἴων.

Ad 2. Durch den Ausdruck ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ kommen wir in johanneische Gedankenkreise cf. Joh. 12, 46: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα cf. 1 Tim. 1, 15. Zu beachten ist auch das ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου des 3. Spruchs der Λόγια Ἰησοῦ von Behnesa. Ganz eigentümlich ist die Idee, die wir sonst nur in den kopt. Fragmenten wiederfinden, dass Christus dem Χάρων die Kralle abgebrochen habe. Es mutet uns das zunächst recht mythologisch an. In der That stellte man sich Χάρων, wie seine Genossen unter den Gottheiten der Unterwelt, als reissendes Tier mit furchtbaren Krallen vor (s. o. cf. Dieterich, Nekya S. 51). Speziell ist an den Löwen zu denken. Das Attribut ist geblieben, Χάρων selbst aber ist allmählig seiner eigentümlichen Persönlichkeit verlustig gegangen und hat allgemein die Bedeutung „Tod" überhaupt cf. Pauly, Realencyclopädie des klass. Altertums s. v. So findet sich der Name bei Josephus ant. 19, 358. C. I. G. add. 2239c. Suidas s. v. etc. gleich θάνατος. Wir können daher mit voller Berechtigung den Eigennamen einfach durch „Tod" wiedergeben. Daraus werden sich recht bedeutsame Konsequenzen ergeben.

Der Satz ὁ ἐλθὼν διὰ τοῦ Γαβριὴλ ἐν τῇ γαστρὶ (auch sonst ἐλθεῖν ἐν an Stelle von εἰς) τῆς Μαρίας τῆς παρθένου kann verschieden aufgefasst werden. Entweder versteht man das Ereignis wie die Pistis Sophia, in der es p. 12 heisst: „Und als ich kam, indem ich in die Welt (κόσμος) eintrat, da kam ich in die Mitte der Archonten (ἄρχων) der Sphäre (σφαῖρα). Ich nahm die Gestalt des Gabriel, des Engels (ἄγγελος) der Äonen (αἴων) an und nicht erkannten mich (cf. Ascensio Jesaiae 11, 24 ff.) die Archonten (ἄρχων) der Äonen (αἴων), sondern (ἀλλὰ) ihr Gedanke war, ich sei Gabriel der Engel (ἄγγελος)". Ebenda p. 124 erzählt Maria: „Du warst gleich Gabriel gestaltet. Du schautest auf mich aus dem Himmel herab und sprachst mit mir und als du mit mir sprachst, da sprosstest du in mir auf." Dieselbe Vorstellung findet sich in der schon mehrfach erwähnten, von Schmidt besprochenen Schrift S. 710, womit S. 711 der

Satz zu vergleichen ist: Ich werde ihm senden meine Kraft in der Gestalt des Engels Gabriel. Oder die Sache ist harmloser zu verstehen wie der an sich recht verfängliche Satz des Pseudo-Matthaeus (cf. Tischendorf Ev. apocr. l. c. 10, 1 u. Par. in den andern Kindheitsevangelien): Nam si suspicionem nostram tibi vis ut pandamus, istam gravidam nemo fecit, nisi angelus domini. Auch der schon vorher erwähnte Pap. Tor. gnost. beschäftigt sich viel mit Gabriel. Seine Rolle in der Geburtsgeschichte deuten zwei Stellen an. Die eine lautet: „Ich rufe dich an, Gabriel, wegen der grossen, gepriesenen Jungfrau, in der der Vater verborgen ist [- - - - - -] erste(r), bevor er irgend etwas geschaffen", die andere: „Ich rufe dich an, Gabriel, wegen der δήναμις (= δύναμις) des Manuel (= Immanuel). Es gingen ursprünglich zwei Traditionen nebeneinander her. Nach der einen geschieht die Empfängnis durch die Vermittlung Gabriels als des Trägers der göttlichen δύναμις, die im schöpferischen Wort sich offenbart; so im Protev. Jacobi συλλήψη ἐκ λόγου αὐτοῦ (des Herrn), das parallel zu δύναμις κυρίου steht cf. c. XII, so auch in dem Zusatz zu dem Symbolum apost. διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου. cf. auch Irenaeus Haer. I, 8, 14. Diese Auffassung ward mit der Lehre des Johannesevang. vom praeexistenten λόγος vermengt (Beides schliesst sich eigentlich direkt aus cf. Holtzmann, Neutest. Theol. II S. 419). Auf diesem Wege haben die Doketen bei Hippolytus VIII Gabriel zum Begleiter Christi beim Eingehen in die Jungfrau herabgesetzt. Auch unser Text verbindet beides miteinander; das ἐλθών (cf. auch ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ) setzt die johanneische Praeexistenz voraus. Auf einem Missverständnis des διὰ τοῦ Γαβριήλ (vielleicht war es auch Absicht) beruht dann die Auslegung der Pistis Sophia. In einem Symbol findet Gabriel, so weit ich sehe, sonst keine Erwähnung; nur die ἑρμηνεία zu dem IV. anathematismus des Pseudo-Gregorius Thaum. nennt den ἄγγελος. Die Theorie vom πνεῦμα ἅγιον in der Geburtsgeschichte hat ursprünglich mit jenen andern nichts zu thun (so Mt.), wird jedoch an unserer Stelle, die ja auf Lc. basirt, bereits stillschweigend mit übernommen sein.

Ad 3. Die eigentümliche Betonung von Bethlehem und Nazareth findet sich ähnlich in den ebenerwähnten Anathematismen III: τὸν ἐν Βηθλεὲμ τεχθέντα καὶ ἐν Ναζαρὲτ ἀνατραφέντα (cf. die ἑρμηνεία zu XII). Die Worte klingen ungemein formelhaft. Zu ὁ σταυρωθείς cf. die Symbole.

Ad 4. Die Textlücke kann nach Prof. Reitzenstein nicht durch das zu erwartende ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ausgefüllt werden.

Eine Eigentümlichkeit unseres Textes ist die ausdrückliche Hervorhebung des Zerreissens des Vorhangs im Tempel. Es kann kein Zweifel darüber sein, dass sich das auf den Gedanken des Hebraeerbriefs cf. 6, 19. 9, 3. 10, 20 bezieht, wonach uns Christus den Zugang zum Vater gegeben hat. Die scharfe Betonung dieses Ereignisses aber scheint darauf hinzudeuten, dass der Gegensatz zwischen vorchristlicher Religionsstufe und christlicher Zeit für den Verfasser des Textes eine grosse Wichtigkeit hatte. Schon das δι' αὐτόν giebt das deutlich zu fühlen. Die Übersetzungsvariante ἐράγη bzw. διεράγη hat auch das gleichfalls aus Ägypten stammende Petrusevangelium, ebenso Cyrill von Jerusalem Catech. 13, 32: τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ— διερρήξατο, während die synoptische Relation ἐσχίσθη hat. In Ägypten scheint das καταπέτασμα überhaupt eine bedeutsame Rolle gespielt zu haben (auch der Hebr. ist ja alexandrinisch!). Pap. Tor. gnost. beginnt mit den Worten: „Ich schreibe von den vier Engeln (ἄγγελος) vor dem Vorhang (καταπέτασμα) des Vaters etc." Der kopt. Pap. 8327 der Berl. Sammlung, ein Zauberspruch zur Lösung von Fesseln, enthält Folgendes Z. 13ff.: „- - - - Hraphael, - - - - - Soriel, Seteniel, Anael - - - - - - - - -, welche angesichts des Vorhangs (καταπέτισμα) des Vaters stehen" cf. auch Schmidt, Gnost. Schriften S. 287, vor allem 289, wo die καταπετάσματα mit Joh. 1 in Verbindung gesetzt werden. Der Zweck der Zauberformeln ist nun augenscheinlich der, diesen Vorhang durch die angerufenen Engel hinwegzuschaffen, indem man die rechten Worte anwendet, die Jesus in der γνῶσις den Schülern gelehrt hat. Es ist eine recht volkstümliche Darstellung der Antwort Jesu auf die Joh. 14, 8 von den Jüngern an den Herrn gerichtete Auffor-

derung. Die Legende schreibt ihm das Zerreissen des Vorhangs zu, der das Allerheiligste unzugänglich machte; die Gnosis geht weiter und behauptet, die Mittel zu besitzen, den Vorhang droben vor dem Angesicht Gottes lüften zu können. — Bemerkenswert ist die Form ἐν τῷ τάφῳ, wo man ἐκ τοῦ τάφου erwartete.

Ad 5. Unser Text schliesst sich durchaus an Mc.-Mt. bzw. Joh. 21 an. Beachtenswert ist, dass auch das ägypt. Petrusev. die galiläische Erscheinung als die erste ansieht. Cf. Tertull. Apol. 21, Lactant. Div. inst. IV, 20.

Das ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ὕψος τῶν οὐρανῶν ist von Z. 9 aus zu verstehen, cf. Eph. 4, 10: ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Auch der Begriff des ὑψοῦσθαι bei Johannes steht wohl damit in Verbindung.

Ad 6. Von hier ab beginnen andere Einflüsse mehr massiver, volkstümlicher Art sich geltend zu machen, zumal apocalyptische. Gleich der Beginn der Zeile, eine freie Verwendung des Trishagios Jes. 6, ähnlich Apc. Joh. 4, 8, weist uns darauf hin. Das Bild von den Engeln findet sich ebenfalls Apc. Joh. 5, 11 ähnlich, ferner cf. auch Daniel 7, 10. Apc. Sophoniae (ed. Steindorff) Z. 27—29: ich sah einen grossen, weiten Ort, den tausend mal Tausend (Engel) zu seiner Linken und zehntausend mal Zehntausend zu seiner Rechten umgaben (man beachte die gleiche Stellung der Richtungen!).

Ad 7. Bereits ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος mutet uns sonderbar an; 1 Tim. 1, 17: τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ etc. ist damit zu vergleichen. In der nächsten Zeile entspricht dem der θεὸς τοῦ αἰῶνος. αἰων scheint in unserm Text im Gegensatz zu κόσμος, der vom Widersacher beherrschten Welt, die Welt als göttliche, unvergängliche, also die Welt mit Zeitbeziehung zu sein cf. Petrusapc. 14. 15.

Eigenartig ist aber vor allem der Gedanke, dass Christus die Himmel gesättigt habe mit seiner Gottheit. Offenbar hat das Wort κορέννυμι, im NT 1 Cor. 4, 8. Act. 27, 38, eine ganz allgemeine Bedeutung „anfüllen". Ob der Gedanke zusammenhängt mit der gnostischen Vorstellung, dass Christi Leib

beim Aufstieg in die verschiedenen Sphären sich wieder in die einzelnen Elemente aufgelöst habe? Vgl. z. B. Anabat. Jesaiae, ferner die Anschauungen der Melchisedekianer und Theodotianer, auch Tert. de praesc. haer. 51.

Ad 8. Die Zeile bietet grosse sprachliche Schwierigkeiten. Herr Prof. Reitzenstein schlägt zweifelnd die Lesung ὁ ἐλάσας ὁδὸν ἐν τοῖς στίβοις τῶν ἀνέμων vor. Vielleicht sind mit den Winden die Engel gemeint. Zu vergleichen wäre dann Ps. 104, 4 = Hebr. 1, 7: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα in Verbindung mit Anon. Apc. bei Steindorff Sa. 11, 20ff.: Vom Kleinen bis zum Grössten, werden sie (die Engel) auf ihre Flügel nehmen und sie entführen vor deinem (des Antichristen) Zorn cf. auch Marc. 16, 4 (Bobbiensis) et descenderunt de caelis angeli, et surgent in claritate vivi dei, simul ascenderunt cum eo. Vor allem aber Asc. Jes. 3, 17: et dilectus ille sedens super humeros Seraphim exibit. Auf das Gleiche weist uns hin im Mart. Petr. et Paul. c. 50 der Satz: καὶ ἐλθόντες οἱ ἄγγελοί μου εὕρωσί με ἐν τῷ ἀέρι cf. c. 56. Ferner beachte man Apol. des Aristides II: Gott aber dient der Wind etc. Auch die Zaubertexte reden sonst von den vier Winden, aus denen die Gottheit herbeieilen soll: δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ κτλ.

Das Epiphonema erinnert an das κύριε ἐλήισον der Liturgieen. — Zu dem θεὸς τοῦ αἰῶνος cf. oben. Zu erwähnen ist auch das μέγας θεός in Tit. 2, 13, wenn es sich auf den σωτὴρ Χριστὸς Ἰησοῦς bezieht.

Ad 9. Der 7. Himmel ist aus der Apocalyptik genugsam bekannt. Wir erinnern an den Talmud (cf. Weber, Jüdische Theologie 1897 S. 162), das slavische Henochbuch, slav. Apoc. Abrahams 1, 9, Ascensio Jesaiae, Testam. XII Patriar., die slav. Baruchapc. Auch Paulus setzt 2 Cor. 12, 2 dieselbe Zahl voraus (cf. Slav. Henoch 8). Die Asc. Jes. 11, 23 cf. 3, 13. 18 schildert ausführlich diesen Aufstieg des Herrn zum 7. Himmel (cf. auch II Clemensbr. 16, 3. Irenaeus, Haer. 1, 5). Zu ὁ ἐλθὼν

ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός cf. die Varianten bei Harnack, Barnabasbrief S. 139; keine stimmt mit unserer.

τὸ ἀρνίον τὸ εὐλογημένον cf. Apc. Joh. 5, 12: ἄξιόν ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν . . . . . εὐλογίαν cf. auch sonst Apc. Joh.

Ad 10. Die Befreiung der Seelen scheint hier noch auf die Befreiung aus der Welt zu gehen, während die Befreiung der im Hades Gebundenen Z. 11 folgt. Der Gedanke ist griechisch und ein Hauptgedanke der Gnosis (cf. Schmidt, Gnost. Schriften 530 ff.), aber nicht nur dieser. Zu der Befreiung διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ cf. den ῥαντισμὸς αἵματος 1 Petr. 1, 2; die Stellen der Apc. 10 und sonst.

Das Folgende ist verderbt. Man wird in dem δι' ἑαυτῶν ein sich von selbst Öffnen der Hadesthore sehen müssen. Zu erwarten wäre eher ἀφ' ἑαυτῶν cf. Petrusev. 37 oder besser αὐτόμαται cf. Act. 12, 10. ἀνυγήσας statt ἀνοιγήσας cf. Leemans, Pap. Graec. V/8/52 ανύξει(ς) δὲ θύρας, ferner Pap. Ber. 3261I, 10, 21 (Blass) cf. Gradenwitz, Einf. in die Pap.-Kunde S. 24. Das absolute Particip steht an Stelle des finitums ἀνεῴχθησαν. Es sind die griechischen Vorstellungen von der Hecate auf Christus übertragen, der schon Apc. Joh. 1, 18 τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου besitzt. Ähnlich öffnen sich in Apc. Eliae 6, 11 die ehernen Thore der Hölle vor dem Engel durch Berührung. Der Descensus ad inferos = Evang. Nicod. II/5, 3 lässt die Thore sich öffnen auf den Ruf der Engel, die dem Herrn vorangehen: κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός, κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ. καὶ εὐθέως ἅμα τῷ λόγῳ τούτῳ αἱ χαλκαῖ πύλαι συνετρίβησαν καὶ οἱ σιδηροῖ μοχλοὶ συνεθλάσθησαν, καὶ οἱ δεδημένοι πάντες νεκροὶ ἐλύθησαν τῶν δεσμῶν. Von den ehernen Thoren und eisernen Riegeln sprechen auch sonstige ägyptische Quellen cf. Apc. Eliae 6, 10. 18—20. 7, 3. Ebenso ein Fragment einer Apc. bei Zoega im Catalogus 553. Die ursprünglich vielleicht griechischen Vorstellungen haben sich durch Vermittelung Alexandriens rasch in Ägypten eingebürgert, ist doch der Typhon der Ägypter, Set, ebenfalls der Gott des

Eisens, wie nach griechischer Auffassung Erz und Eisen chtonische Bedeutung hatten (cf. Dieterich, Nekya S. 49, 2).

Ad 11. Vgl. das zu Z. 10 Gesagte, vor allem die Stelle des Descensus. Dass im Hades σκότος herrscht, ist neutest. Anschauung cf. auch Petrusapc. 21. Desc. ad inf. 5, 3. Nachweise zur Höllenfahrt sonst bei Harnack, Hermae Pastor S. 233.

Ein schwieriges Problem bietet der Ausdruck ὁ ποιήσας τὸν Χάροντα ἄσπορον. Charon ist oben Z. 2 als reissendes Tier, als Löwe gedacht. Einen ähnlichen Nachklang uralter Volksvorstellung bietet die Anrede an den Ἅιδης im Desc. ad inf. 5, 2: Παμφάγε καὶ ἀκόρεστε. Was aber soll ἄσπορος bedeuten? Das Religionsgespräch am Sassanidenhof (cf. Wirth Aus orientalischen Chroniken) nennt Christus τὸ ἄσπορον βρέφος (so auch sonst), das da genannt sei ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀρχὴ μὲν σωτηρίας, τέλος δὲ ἀπωλείας. Das bezieht sich auf die jungfräuliche Geburt und das ewige Wesen Christi. Hier dagegen muss die Vernichtung der Macht des Χάρων gemeint sein. Man kann an den Hades denken, den man sich als grosses Feld vorstellte, das durch Christus nun unfruchtbar gemacht wird, indem die Seelen befreit sind vom Tode. In der That findet sich ἄσπορος häufiger in der Bedeutung non seminatus cf. Steph. Thes. s. v. Berl. Urk. II, 560 Z. 26: ἀναλαμβανόμενον ἐξ ἀσπόρου χέρσου. Allein dann würde in unserm Text, was immerhin misslich wäre, das Bild des Todes, Χάρων, in zwei ganz verschiedenen Auffassungen vorkommen. Eine zweite Möglichkeit wäre, an das Gleichnis Mt. 13, 24—30 zu denken. Dann würde der ἐχθρός des Unkrautsamens beraubt sein. Merkwürdig wäre dann allerdings der Ausdruck ἄσπορον ποιεῖν. Eine dritte Möglichkeit wäre die, unter jenem Ausdruck die Entmannung zu verstehen. Man erinnere sich einmal der Vorstellungen vom σπέρμα τοῦ θεοῦ und σπέρμα τοῦ διαβόλου bei Johannes, der hier eine an Gen. 6 sich anschliessende, in der volkstümlichen Gedankenwelt der Apocalyptik reichlich vorhandene Idee anknüpft (cf. Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 10 die τέκνα τοῦ διαβόλου). Ferner ist ja der Teufel — und Χάρων entspricht in unserm Text, wie das folgende ὁ καταδήσας τὸν ἐχθρὸν ἀποστάτην Z. 12. 13 zeigt, diesem wie

auch dem Fürsten des Todes cf. Ev. Nicod. 23: ὦ ἀρχιδιάβολε, ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας . . . cf. Dieterich Nekya S. 46 ff. Hebr. 2, 14, — der Vater der Dämonen, der Quälgeister der Menschen (cf. Weber, Jüd. Theol. S. 251 ff. cf. auch die Bezeichnung der Dämonen in Acta Andreae et Matthiae 27 von Seiten des Teufels als: Τέκνιά μου). Die Stelle dieses grausigen Wesens vertritt in Ägypten in späterer Zeit durchaus Set. Auch er war ja, wie Χάρων, ein wildes Tier, das seine schrecklichen Menschenmahlzeiten hält (cf. Dieterich l. c. 53, 2). Vor den wilden Tieren wird ausdrücklich in der Eliasapc. 36, 17—37, 3 der Leib der Heiligen geschützt: Der Herr wird zu sich nehmen ihren Geist und ihre Seelen, ihr Fleisch wird werden, indem es Stein ist, kein wildes Tier wird sie fressen bis zum letzten Tag des grossen Gerichts. Im Totenbuch 17, 13 heisst es: Schütze mich vor jenem Gotte, der die Seelen packt, die Eingeweide verschlingt und von Leichen lebt cf. Meyer, Set-Typhon S. 42. Wie jene alten Mythen im Volke hafteten, hat uns ein kopt. Papyrus, No. 8313 der Berl. Samml., gezeigt, wo eine Zauberformel, die nur den alten Horus-Isis-mythus bringt, am Schluss christianisirt ward durch die Worte: Ich bin es, der da redet, der Herr Jesus, der da Heilung giebt. Dabei stammt der Pap. aus dem 8. Jahrh. Dass Set im 4. Jahrhundert in Ägypten noch im Volksmunde lebte, beweisen mancherlei Zauberformeln. So z. B. Parthey, Abh. Berl. Acad. phil.-hist. Klasse 1865 I, 251 ff.: ανοκ ανουπ ανοκ ουσιρ φρη ανοκω σωϑ σωρων ουιερ ανοκ πε ουσιρε πεντα σητ τακο αναστηϑι δαιμων καταχϑονιε ιω ερβηϑ ιω φορβηϑ etc. ich bin Anubis, ich bin Osiris die Sonne - - - - - - - - - - - - - - - - - ich bin Osiris, welcher vernichtet den Set. Mach dich auf, unterirdischer Dämon, Esel etc. Das Wort ιω Esel weist direkt darauf hin, dass Set eben der δαίμων καταχθόνιος geworden ist cf. auch Leemans, Pap. Graec. II S. 71 (mit Vorsicht zu benutzen). Auch Plutarch identifizirt Τύφων und Set. Sollte es unmöglich sein, dass der alte, bereits in den Pyramidentexten angedeutete Mythus von der Entmannung des Set durch Horus (cf. Plutarch de Iside et Osiride cap. 55) eingewirkt hat auf die

Vorstellung vom Siege Christi über den Tod = Χάρων? Jedenfalls scheint diese Lösung des in dem ἄσπορον ποιεῖν enthaltenen religionsgeschichtlichen Problems der Erwähnung wert zu sein.

Die einzige Stelle, die mir die Verbindung ἄσπορον ποιεῖν brachte, findet sich bei Nonnus Dion. 10, 115: Ἄσπορον ἡμετέρην γενεὴν ποίησε κρονίων, ἄσπορον ὡς ἐτέλεσσα φερέσβιον αὔλακα γαίης. Hier ist es also gemeint von der Zeugungsunfähigkeit, dem carere prole. Parallel zu ἄκαρπος bringt es Lucian de luctu c. 19: Οὐχ οὕτως ἄσπορος οὐδὲ ἄκαρπος ἡ τοῦ Πλούτωνος ἀρχή. Hesych. ἄσπορον exp. χωρὶς σπέρματος, ἄγονον. Cf. zu diesen Beispielen Steph. Thes. ling. gr. Endlich hat auch Clem. Alex. das Wort cf. Quis dives salvetur 37: ὁ μὴ φιλῶν, φησί, τὸν ἀδελφὸν, ἀνθρωποκτόνος ἐστί, σπέρμα τοῦ Καΐν, θρέμμα τοῦ διαβόλου, θεοῦ σπλάγχνον οὐκ ἔχει, ἐλπίδα κρειττόνων οὐκ ἔχει, ἄσπορός ἐστιν, ἄγονός ἐστιν, οὐκ ἔστι κλῆμα τῆς ἀεὶ ζώσης ὑπερουρανίας ἀμπέλου, ἐκκόπτεται, τὸ πῦρ ἀθροῦν μένει. Hier scheint es mit johanneischen Ideen in Zusammenhang zu stehen.

Ad 12. Die Vorstellung von der Fesselung des abtrünnigen (zu ἀποστάτης cf. Henoch am Anfang etc.) Feindes beruht auf dem Mythus Apc. Joh. 12, 7—9. 20, 1—4. Der Descensus ad inferos, der aber zwischen Ἅιδης und διάβολος unterscheidet, lässt jenen c. 6, 2 ebenfalls gefesselt werden: τότε ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης (Christus) κρατήσας ἐκ τῆς κορυφῆς τὸν ἀρχισατράπην Σατὰν καὶ παραδοὺς αὐτὸν τοῖς ἀγγέλοις εἶπε: σιδηροῖς καταδεσμήσατε τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας καὶ τὸν τράχηλον καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ. cf. Passio Bartholomaei 15: cum pro certo simus daemones iniusti eius, quem in cruce positus Jesus virginis filius religavit etc. Dass der Teufel dennoch weiter wirken kann in der Welt, wird dadurch erklärt, dass princeps noster (der Dämonen) sic quo modo religatus est, ipse nos mittit ad homines, ut laedamus etc. (Ebenda). Auch diese Vorstellung ist so durchaus dem Horus-Set-mythus entsprechend, dass der Ägypter hierbei jedenfalls in dessen Farben das Bild sich vor Augen stellte. Man bedenke nur, wie ungemein fest die Erinnerung

an diese Traditionen im Volke sass! In der Revue archéol. 1877 hat Clermont-Ganneau eine Darstellung dieses Kampfes veröffentlicht, die christlich ist; auf den Salomonsiegeln (σφραγὶς τοῦ θεοῦ) hat dieser Oberste der Zauberer die Rolle des Zaubermeisters Horus übernommen, auf den Menasfläschchen der christliche Heilige Menas.

Zum selben Kreis gehört das βληθεὶς εἰς τοὺς ἰδίους τόπους. Es ist der dem Teufel als Eigentum zugewiesene Ort der Verdammnis, wohin man ihn wohl auch durch Zauberformeln bannt: ἐξορκίζω σε, ὦ Σατανὰς . . . . . ἵνα μήποτε καταλείπῃς τὸν τόπον σου (Schultze Katacomben S. 21). Parthey l. c. I, 345ff.: ὁρκίζω τὸν φθείροντα μέχρεις ἅΐδος εἴσω, ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἴδια πρυμνήσια etc. II, 181: χώρι δέσποτα εἰς τοὺς σοὺς τόπους cf. auch Act. 1, 25: εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον.

Dass Himmel und Erde sich freuen, ist aus dem AT entnommen cf. Jes. 49, 13 (LXX). Ähnlich sagt auch jenes schon zitirte Religionsgespräch S. 164: οὐρανὸς τῇ γῇ συγχαίρει. Das δέδωκας zeigt wieder die Gebetsform des Ganzen. Es folgt dann eine Stelle, die Bezug nimmt auf Rm. 8, 22: οἴδαμεν γάρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδινεῖ ἄχρι τοῦ νῦν.

Ad 14. Es scheint, dass von der Freisprechung von den Sünden die Rede ist cf. die Anm. zum Text. Die Stelle hat liturgischen Tenor.

Ad 15. Vgl. die Zauberformeln, ferner Eph. 6, 12. Col. 2, 15. Eph. 2, 2. Col. 1, 13 etc. Eph. 6, 12 ist direkte Grundlage. Zu πτῶσις δαιμόνων μεσημβριναῖς ὥραις cf. Ps. 91, 5—6 (LXX): 5οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ νυκτερινοῦ, ἀπὸ βέλους πετομένου ἡμέρας, 6ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ.

Das Folgende ist eine Aufzählung der Schäden, vor denen Christus den Anrufenden schützen soll.

Ad 17. ἀντικείμενος cf. 2 Thess. 2, 4[1]. Das Bild ist der Anrufende als Bild Gottes cf. Gen. 1, 27.

[1] Eine Stellensammlung für das Vorkommen des ἀντικείμενος in ägyptischen Texten s. bei Lemm Sahid. Bruchst. der Legende von Cyprian von

Was ist in diesem Gebete zu sehen? Keinesfalls ist es einfach den andern Epiklesen einzureihen. Vielmehr hat man den Eindruck, als ob der Schluss, die eigentliche Anrufung um Schutz, gar nicht zum Vorhergehenden gehöre, sondern nur lose an dasselbe angehängt ist. Der übrige Text aber ist liturgischer Art. Zunächst eine Art Symbol Z. 1—5. Es folgt dann eine durchaus hymnenartige Ausspinnung der Himmelfahrt, die zusammengesetzt ist aus recht verschiedenen Elementen, den Schluss bildet die Beschreibung der Höllenfahrt. Dass das Ganze demnach nicht einheitlich ist, liegt auf der Hand. Dennoch gehen gewisse Ideen durch das ganze Stück hindurch. Als ein liturgisches Stück kennzeichnet es sich deutlich auch durch das δέδωκας in Z. 13 und durch das Epiphonema in Z. 8, das dem κύριε ἐλήισον der Liturgieen sonst entspricht.

Dass der Text älter ist als die Handschrift, geht aus demselben zur Genüge hervor. Die Verderbnis deutet auf ein öfteres Abschreiben hin. Ja es zwingt uns nichts, das merkwürdige Denkmal aus dem 2. Jahrh. hinauszuweisen, auch das ἅγιος, wenn es sicher ist, in Z. 1 deutet auf hohes Alter. Wann es aber auch seine Gestalt gewonnen haben mag, das ist zweifellos, seine Quellen müssen zum Teil von hohem Alter gewesen sein. Die Schilderung der Höllenfahrt weist uns auf den Descensus ad inferos, doch kann dieser selbst die Quelle nicht gewesen sein, vielmehr müssen wir seine vielleicht sehr alten, allgemeiner verbreiteten Vorlagen dafür in Anspruch nehmen. Auf eine derartige Schrift muss unser Gebet zurückgehen. Diese aber muss wieder bekannt gewesen sein mit der Todesvorstellung in der Form des Χάρων cf. Z. 11 mit Z. 2, die sonst in der Form in der christl. Litteratur meines Wissens sich nicht findet. Gnostisch kann direkt in dem Gebet nichts genannt werden, wohl aber können gnostische Spekulationen allenthalben an seine Worte bzw. die Worte seiner Quellen sich angeschlossen haben.

Stellen wir einmal in aller Kürze die Resultate zusammen, die sich aus dem Kommentar ergeben:

Antiochien in Mém. de l'Acad. de St. Petersburg Sér. VIII tom. IV No. 6 S. 44—46

1. Der Text ist abhängig von den Synoptikern bzw. der ihnen zu Grunde liegenden Tradition cf. Z. 2 die Rolle des Gabriel cf. Mt. u. Lc. Z. 3. 4. 5.
2. Er ist ebenso durchaus unter dem Einfluss johanneischer Ideen cf. Z. 2. 5 ὕψος, vielleicht Z. 11 ὁ ποιήσας τὸν Χάροντα ἄσπορον.
3. Er scheint Paulus zu kennen Z. 1. 13, bzw. deuteropaul. Schriften Z. 7. 8.
4. Ebenso Apc. Joh. Z. 9 und sonstige apocalypt. Einflüsse (häufig).
5. Der ganze Text weist uns auf Ägypten hin cf. Kommentar.

Da nun der Auszug aus der evangelischen Geschichte keinesfalls aus einem der uns bekannten Evangelien geschöpft sein kann, so ist er jedenfalls einem Apocryphon entnommen. Dieses kann nur unser kopt. Evangelium gewesen sein, wie sich ergiebt aus der merkwürdigen Vorstellung, dass Christus dem Χάρων die Kralle abgebrochen habe Z. 2 cf. kopt. frgt. 5 recto Z. 18. Für dieses nehmen wir das Ägypterevangelium in Anspruch. Passt dieses aber für den griechischen Text? Ich glaube ja. Auch hier die eigentümliche Christologie, auch hier johanneisches Gut, auch hier im Ganzen der Gang der Geschichte Jesu entsprechend dem synoptischen Bild. Wohl mag stellenweise schon eine Weiterbildung stattgefunden haben, so etwa Z. 7, allein im eigentlichen Evangelienauszug Z. 1—5 findet sich davon noch nichts. Somit liegt es nahe, auch diesen Text mit dem Ägypterevangelium in Verbindung zu bringen und wir hätten damit die überraschende Thatsache, dass uns in kurzen Zügen der Gang der Darstellung dieser Schrift vorläge. Auch der Beginn des Gebets, wenn er mit dem Folgenden ursprünglich zusammenhängen sollte, die Identifikation Gottes und Christi beweist nichts dagegen. Der nach Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1889, 384 aus dem ÄE geflossene Taufbefehl Priscillians, übrigens durchaus nicht entscheidend über den häretischen Charakter des Evangeliums (so Resch), lautet: Christus apostolis suis symbolum tradens, quod fuit, est et futurum erat, in se et in symbolo suo monstrans nomen patris filium item-

que filii patrem, ne Biniotarum error valeret, edocuit; nam qui regni sentitus apostolis omne id quod nominabatur se esse monstravit, unum se credi voluit non divisum, dicente propheta: hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum, qui ostendit viam etc. Vgl. damit übrigens in den kopt. Fragm. das Schauen der θεότης des Herrn.

Gerade dieser kurze Auszug aber lässt uns erkennen, dass in der That das Ägypterevangelium ein merkwürdig schillerndes Bild darbot. Der Kommentar weist auf manche Vorstellungen hin, die sicherlich auf Grund einer bestimmten, in einem mit Autorität versehenen Evangelium aufgezeichneten Tradition, zum Teil durch verkehrte Ausdeutung, entstanden sind. Harnack schloss seine Ausführungen über die „Sprüche Jesu" mit den Worten: „Wenn nicht alles trügt, ist es dies Evangelium gewesen, welches den Anstoss gegeben hat zur Produktion von „Evangelien", wie das Evangelium der Eva, wie der Evangelien, auf denen die Pistis Sophia und die Schriften des Codex Brucianus etc. fussen". Sind unsere Vermutungen über die neuen, hier veröffentlichten Texte gerechtfertigt, so sind diese Worte vollständig anzuerkennen. Ein bedeutendes Stück Theologie des 2. Jahrhunderts und der folgenden Periode wird uns damit wieder beträchtlich klarer und die kommende Zeit wird uns hoffentlich die Quellen dieser Zeit in vollständigerer Weise noch weiterhin zugänglich machen, als dies in unseren wenigen Fragmenten geschehen konnte.

Im Anschluss daran möchte ich noch auf einige Probleme hinweisen, die auf die älteste Evangelienlitteratur sich beziehen. Es ist ja eine alte crux, dass wir in vielen der älteren Schriften des 2. Jahrh. eine Reihe Anklänge an Joh. finden, nirgends aber eine Stelle, wo dieses letzte der kanonischen Evangelien deutlich zu erkennen wäre. So findet sich eine Reihe eigentümlicher Stellen bei Justin. Auf eine ist oben schon hingewiesen worden. Apol. I 61/7 sagt Justin: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φα-

νερὸν πᾶσίν ἐστιν. Man vgl. dazu Joh. III, 3. 5. Mit Recht macht m. E. Bousset[1] darauf aufmerksam, wie das auch sonst schon genügend betont wurde, dass hier ein Logion vorliegen muss, das ohne direkten Zusammenhang mit jener Johannesstelle ist. Auch Clemens Alex. zeigt Kenntnis dieses Wortes Coh. ad Graec. 9, 82. Paed. I, 5, 12 (cf. auch Pseudo-Clem. Hom. 11, 26). Eine Eigentümlichkeit des Textes ist bei aller Berührung mit Joh. die matth. Färbung in dem βασιλεία τῶν οὐρανῶν vor allem, auch τίκτειν kommt in Joh. nur 16, 21 vor. In der Stelle D. 105, 3: μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα möchte ich mich nicht ohne weiteres Bousset anschliessen; der μονογενης wird hier doch metaphysisch gefasst, also jedenfalls über die LXX hinaus der Joh. Auffassung ähnlich. Andererseits kann unsere Stelle nicht aus Johannes sein. Auch Holtzmann meint, man müsse wohl eine gemeinsame Quelle annehmen[2]. Unter solchen Umständen aber ist durchaus möglich, dass Justin seine Verbindung der μονογενής-Vorstellung mit der Jungfrauengeburt thatsächlich den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων entnommen hat. Auch sonst weist häufig der Wortlaut der Zitate bei Justin eine eigentümliche Vermengung auf und zwar lucanischen mit matthäischem Sprachgut (cf. Bousset häufig). Sind die obigen Ausführungen richtig, so bleibt zu erwägen, ob nicht das Ägypterevangelium auch Justin vorgelegen hat, während er vielleicht das lange umstrittene Johannesevangelium, das sich nur sehr langsam Bahn brach, gar nicht kannte. Wenn die oben gegebenen Vermutungen die Wahrscheinlichkeit für sich haben, so war das Ägypterevangelium wirklich eine Art ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων; gerade es zeigte dann auch den Versuch einer Kombinirung der Praeexistenz Jesu mit der Jungfrauengeburt; es trägt neben synoptischem auch johanneischen

[1] cf. Bousset, die Evangelienzitate Justins, S. 117.
[2] cf. Holtzmann, Einleitung ins NT S. 467.

Charakter; endlich hat Harnack für die Logia die eigentümliche Vermischung von Matth. und Luc. nachgewiesen. Dann wäre auch die häufige Berührung von Clemens Alex. mit Zitaten bei Justin auf diese gemeinsame Quelle, die Clemens kannte, zurückzuführen. Zu beachten ist ferner dass das Wort II Clem. 5: μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας etc. bei Justin Apol. I, 19, 11 dieselben Eigentümlichkeiten bietet; die Quelle des ersteren ist aber das Ägypterevangelium. Die Anschauung von Resch über dieses Evangelium, die natürlich alle diese Resultate ohne weiteres umstürzen würde, wenn sie bewiesen wäre, kann ich mir nicht aneignen. Nichts weist auf den „Einfluss specifisch ägyptischer Elemente (der ägyptischen Mythologie mit ihren Phasen der Gottesoffenbarung, der ägyptischen Seelenwanderungslehre mit ihrem gleichfalls pantheistischen Hintergrund etc.)" hin[1]. Die Nachrichten bei Hippolytus und Epiphanius in ihrer grossen Allgemeinheit und Undeutlichkeit beweisen uns, dass jene das ÄE, von dem sie sprechen, nie gesehen haben und dass es zu allerlei Ausdeutungen Anlass gegeben hat, ein Geschick, das es ja mit Joh. durchaus teilte. Auch Resch's Ausführungen über die Priscillianisten ib. S. 467 können demnach keinen Anspruch auf Geltung machen. Dass Justin ausser den kanonischen Evangelien auch sogenannte apocryphe, die es damals eben durchaus nicht waren, benutzte unter seinen Apomnemoneumata, hat Harnack inbezug aufs Petrusevangelium wahrscheinlich zu machen gesucht[2].

Aber auch in einer andern Schrift der ältesten Zeit ist m. E. ein solches Evangelium benutzt, nämlich in der Aristidesapologie. Man hat dort Spuren des Joh.-ev. zu finden gemeint, so Seeberg[3].

---

1 cf. Resch, Agrapha S. 319.

2 cf. Harnack, Bruckstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus S. 37—40.

3 Seeberg, die Apologie des Aristides in „Forschungen zur Geschichte des NT Kanons herausg. von Th. Zahn" V.

Die Stelle II, 6 lautet:

οἱ δὲ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ [τοῦ κυρίου] Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται, ** ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταβάς.

Die Christen nun [rechnen den Anfang ihrer Religion] von Jesus dem Messias. Und dieser [wird genannt] der Sohn Gottes des Höchsten, und es heisst, dass ‹er› herabgekommen ist [Gott] in ‹heiligem Geist› vom Himmel und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch, und es wohnte in eines Menschen Tochter der Sohn Gottes.

7. Dieses ist von dem ‹bei ihnen so genannten› Evangelium, welches vor kurzer Zeit [gesprochen wurde bei ihnen, da es] gepredigt wurde, gelehrt; von welchem auch ihr, wenn ihr es lest, erkennen werdet die Kraft, welche über ihm ist.

8. Dieser Jesus nun wurde aus dem Geschlecht der Hebräer geboren. Er hatte aber zwölf Jünger, damit seine Ökonomie in etwas vollendet würde. Dieser wurde von den Juden durchbohrt [und starb und wurde begraben] und sie sagen, dass er nach drei Tagen [erstanden] und emporgefahren ist zum Himmel.

Οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητάς

μετὰ [δὲ] τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν.

Auf Joh. weist hier hin das καταβὰς ἀπ᾽ οὐρανοῦ cf. Joh. 3, 13. 6, 38. 42; ferner das „es wohnte“ ἐσκήνωσεν (bzw. κα-

τώκησεν Seeberg); vielleicht das ἀνῆλθεν[1]; der Gegensatz zu den Juden, die als Jesu Mörder bezeichnet sind; endlich vielleicht auch das γενεαλογοῦνται mit Bezug auf σπέρμα und γένος τοῦ θεοῦ (dass Volksabstammung, bzw. natürliche Abstammung vorausgesetzt scheint, cf. dazu Raabe in Texte und Unters. IX, 1, 30 — falls das Ganze in Ordnung ist). Weiter erinnert das σάρκα ἀνέλαβε an Joh. 1, 1 σὰρξ ἐγένετο, ebenso das ἀνεφάνη ἀνθρώποις (cf. auch I Tim. 3, 16 und das 3. Logion von Behnesa) in dem griech. Text, wenn es echt ist. Auch sonst könnte man gelegentlich an Joh. denken bei den Begriffen Wahrheit, Licht, Finsternis, Erkenntnis; allein diese Ausdrücke sind zum grössten Teil damals Gemeingut, zum Teil auch in philosophischem, nicht religiösem Sinne zu verstehen.

Andererseits muss die Quelle des Aristides die Geburtsgeschichte nach Lucas und einen Himmelfahrtsbericht enthalten haben, also dem synoptischen Typus nahegestanden haben.

Ist das „dass er herabgekommen ist Gott etc." in dem syrischen Text echt, und es liegt nicht der geringste Grund vor, das Wort su streichen[2], da zu jener Zeit der Ausdruck bereits sich findet, so kann unsere Stelle kaum mit Joh. zusammengehören. Auch der Ausdruck ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς ist ganz eigenartig. Mit Recht weist Seeberg van Manens Deutung des heiligen Geistes als Werkzeug zurück. Vielmehr sind Christus und πνεῦμα ἅγιον eins. Was aber dann? So kann das doch nicht erschlossen werden aus unsern kano-

---

[1] Zu dem ἀνῆλθεν möchte ich bemerken, dass es hier gegenübersteht einem καταβάς, also die selbstthätige, eigene Handlung des Christus bezeichnet. Resch hat in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1889, S. 83 die Behauptung aufgestellt, dass das johanneische ἀναβαίνω (cf. πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὑπάγω) neben ἀναλαμβάνεσται nur eine Übersetzungsvariante von עלה sei: Er stützt sich dabei auf II Kön. 2, 11 in LXX: καὶ ἀνελήφθη Ἠλιοὺ ἐν etc., im hebr. Text ויעל. Allein man konnte doch wohl nicht gut sagen, Elias stieg hinauf, also handelte selbstthätig, sondern der Akt musste auf Gott zurückgeführt werden. Das ἀνέρχεσθαι gehört, wenigstens ursprünglich, einem ganz andern Gedankenkreis an, später wird beides vermengt.

[2] Die Vermutung Seebergs über den Einschub ist zweifelhaft.

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

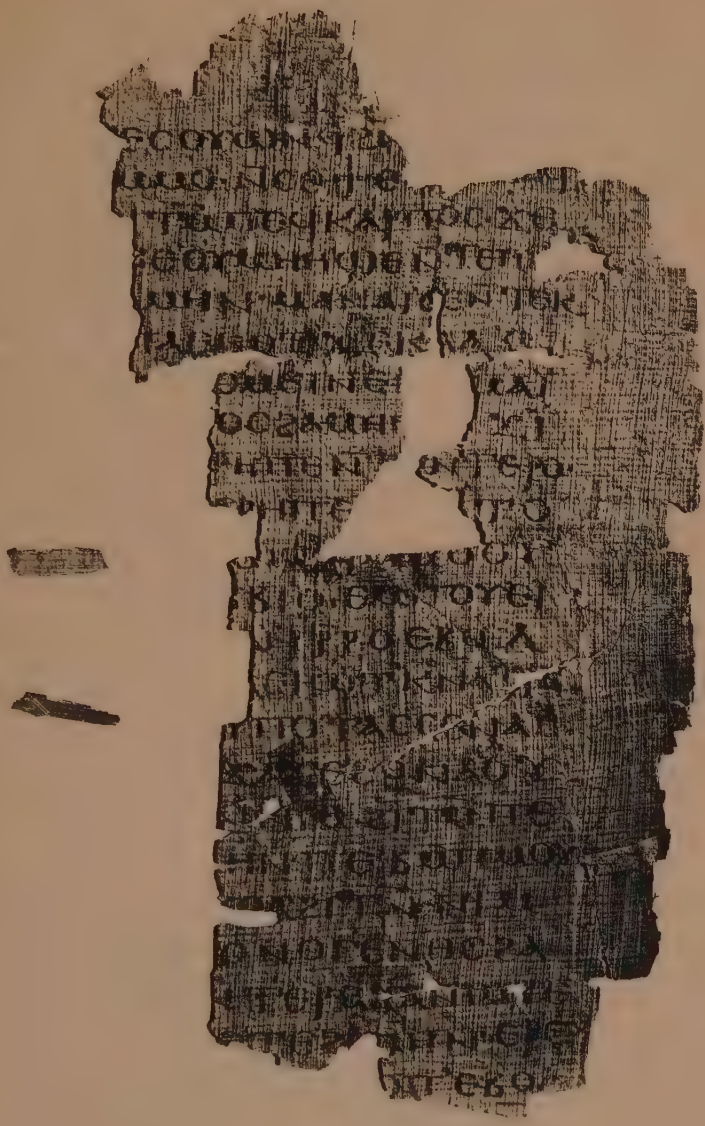
nischen Evangelien! Vielmehr ist das bereits ein dogmatischer Versuch, die verschiedenen Theorieen über die Entstehung des Gottmenschen zu vereinigen auf dem Wege einer Identificirung des heiligen Geistes als des göttlichen Wesens mit Christus selbst als Gott. Was aber kann das für ein Evangelium sein, in dem Aristides solches gefunden hat?[1] Man denke an des Epiphanius Nachricht über das ÄE, wo auch Vater, Sohn und heiliger Geist identifizirt seien, ferner an unsere Vermutung oben, dass das ÄE bereits einen Versuch enthalten haben mag, der die Jungfrauengeburt mit der Praeexistenz kombinirte. Dieses hat auch, im Gegensatz zu Johannes, einen Bericht der Himmelfahrt besessen, jedenfalls mit der Formel ἀνῆλθε, nicht ἀνελήμφθη (bzw. ἐπήρθη oder ἀνεφέρετο) cf. auch das ἀνελθών in dem griechischen, oben publicirten Text. Arist. Apol. 16, 6 enthält ferner das Bild, dass die übrigen Völker (Heiden, Griechen und Juden im Gegensatz zu den Christen) irren, und wie Trunkene schwanken (προσήσσονται ἑαυτοῖς ὡς μεθύοντες) und einander stossen und fallen cf. auch Athan. Or. contra gentes 23. Celsus bei Origenes III, 76. Man verweist hier gewöhnlich auf das AT, allein das Bild wird doch wesentlich verschärft gebraucht. Nicht nur die Heiden, nein auch die Juden sind gemeint, und diesen konnte ein verständiger Mann Orgieen vor den Götterbildern, die einen solchen Ausdruck rechtfertigten, nicht nachsagen. Das Bild geht hier durchaus auf die nichtchristliche Welt, die die Wahrheit nicht versteht, sondern irrt in ihrem Elementenaberglaube. Dann erinnert das Wort stark an das μεθύοντες, der „Sprüche Jesu", ist aber natürlich nur ein Nebengrund in unseren Hinweisen, da hie und da vom Elementaraberglauben der Juden die Rede ist.

Die Andeutungen der letzten Abschnitte können nur als Hinweis auf die Probleme aufgefasst werden, die sich uns bei der Erkenntnis, dass das Ä E eine synoptische (Matth.-Luc.) Tradition mit der johanneischen Vorstellungswelt verband, aufdrängen.

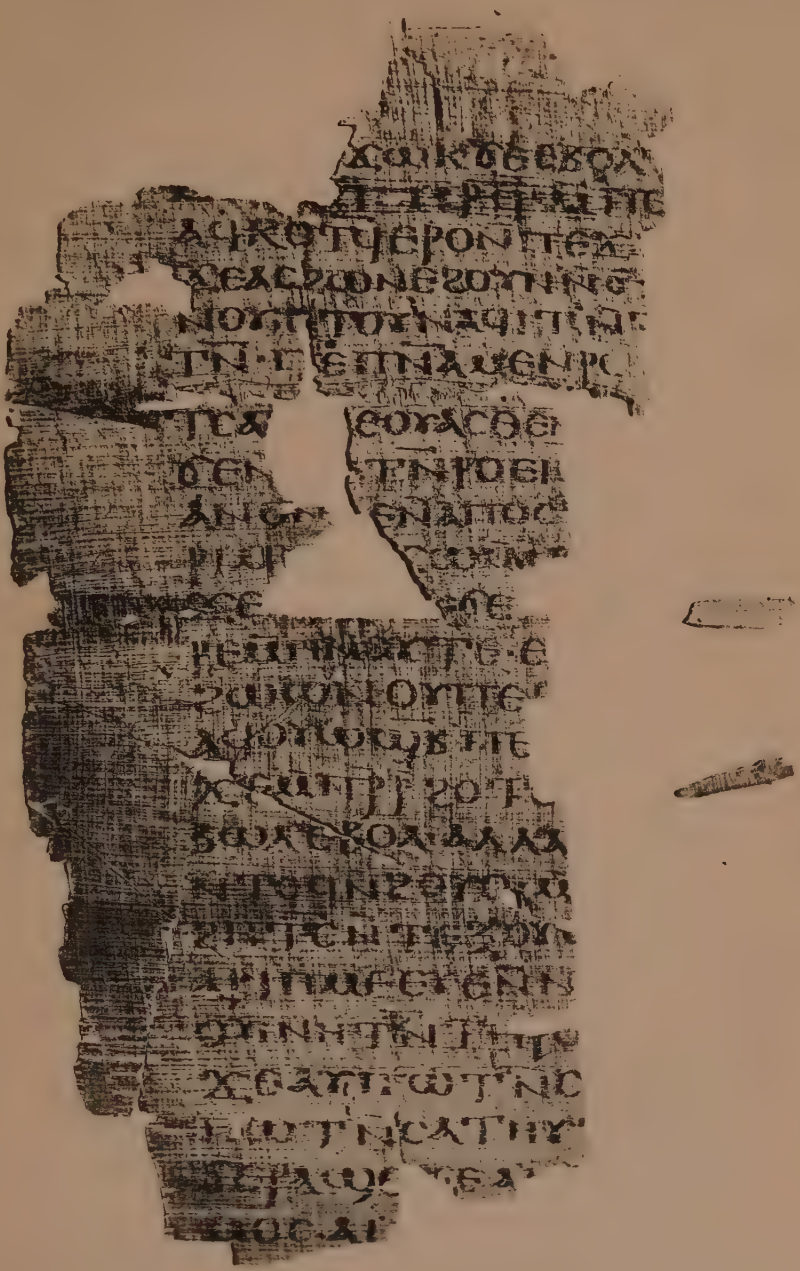
[1] Auch van Manen, Theol. Tijdsch. 1893 S. 24ff. hält das Evangelium für ein ausserkanonisches, dagegen erklärt sich Seeberg.

In der That, die ausserkanonischen Evangeliencitate, die sich bisher gerade aus diesem Grunde nicht recht haben unterbringen lassen, weil ein solches Evangelium fehlte, finden darin vielleicht eine genügende Erklärung. Natürlich sind mit den vorher besprochenen diese Zitate noch lange nicht erschöpft. Die Möglichkeit der Benutzung des ÄE durch andere, kirchliche Schriften lässt sich ja angesichts von II Clem. und Clem. Alex. nicht leugnen. Es ist nun die dadurch gestellte Aufgabe, diese Untersuchungen von dem veränderten Standpunkt aus neu aufzunehmen.

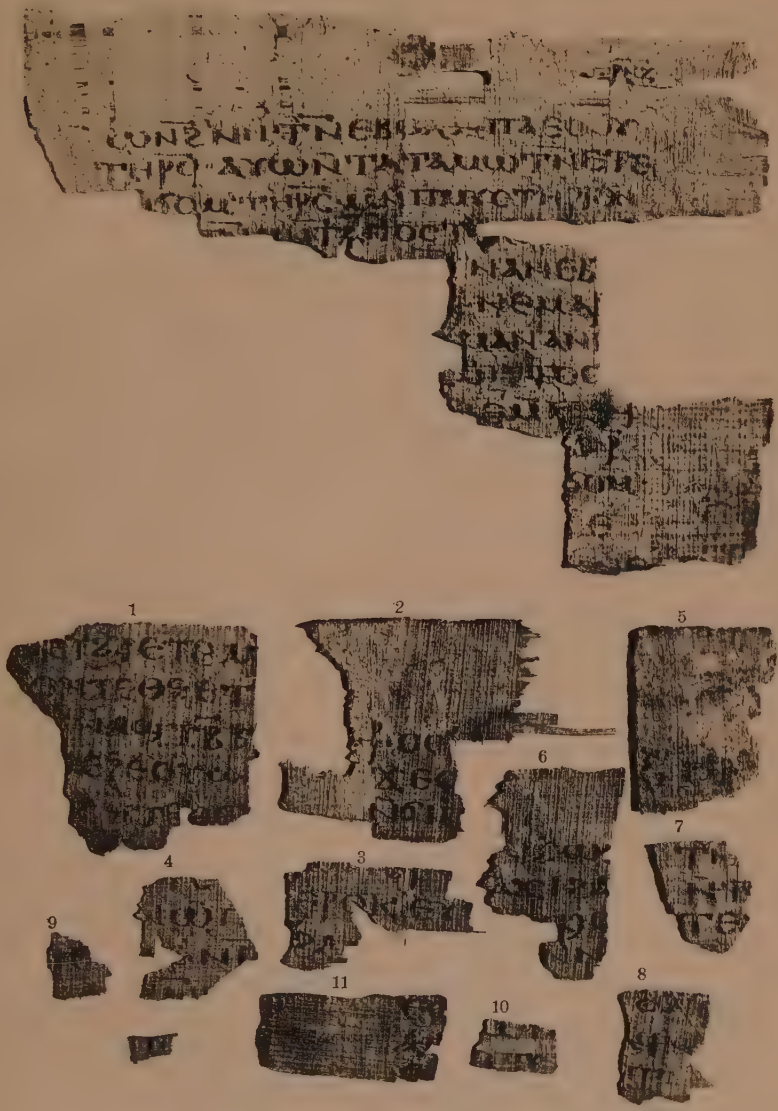
Druck von W. Drugulin in Leipzig.



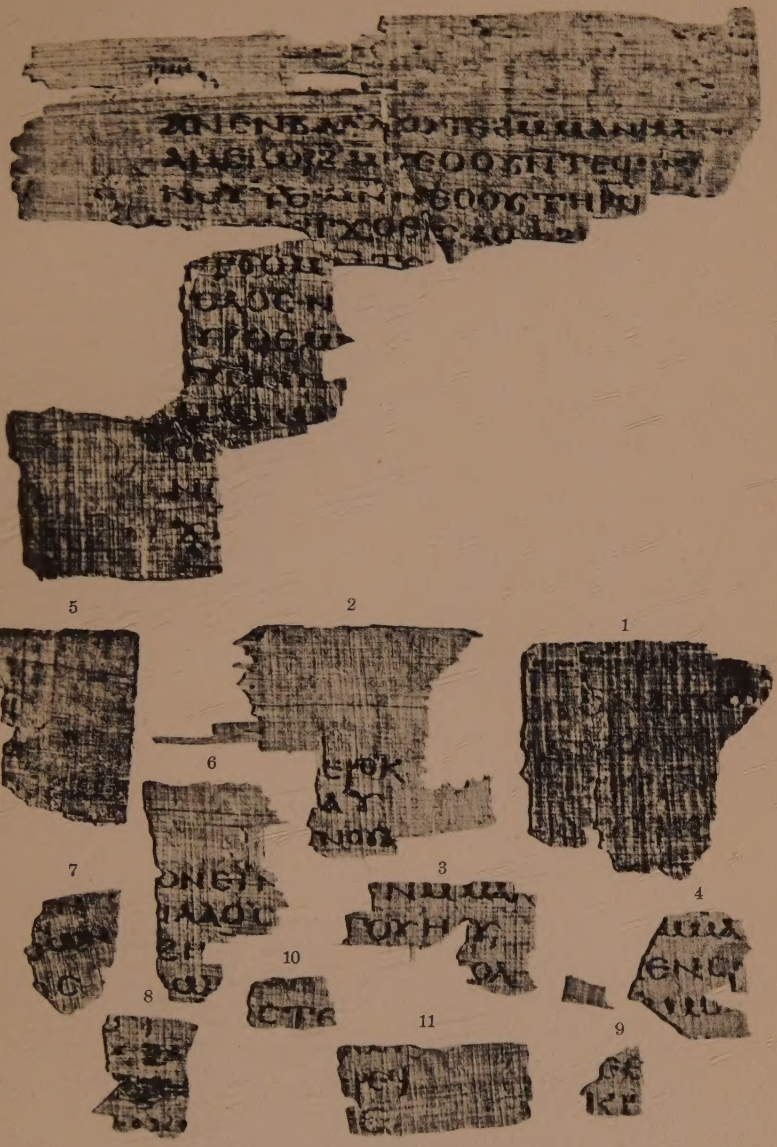
Lichtdruck Meisenbach Riffarth & Co., Schöneberg-Berlin.



Lichtdruck Meisenbach Riffarth & Co., Schöneberg-Berlin.



Lichtdruck Meisenbach Riffarth & Co., Schöneberg-Berlin.



Lichtdruck Meisenbach Riffarth & Co., Schöneberg-Berlin.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

VERLAG VON KARL J. TR

GTU Library
3 2400 00456 8659

De

israelitische Prophetismus.

In fünf Vorträgen für gebildete Laien geschildert

von

Carl Heinrich Cornill,
der Theologie und Philosophie Doctor, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Breslau.

Zweite verbesserte Auflage (3. und 4. Tausend).

Kl. 8°. IV, 184 S. 1896. Brosch. M. 1.—, in Leinwand geb. M. 2.—.

Inhalt: I. Der israelitische Prophetismus nach Wesen und Bedeutung. — II. Der israelitische Prophetismus bis zum Tode Hiskia's. — III. Der israelitische Prophetismus von Manasse bis zur Zerstörung Jerusalems. — IV. Der israelitische Prophetismus während des babylonischen Exils. — V. Die Ausläufer des israelitischen Prophetismus.

In der *Frankfurter Zeitung v. 3. Nov. 1894 Nr. 310* urtheilt *D. Ehlers* über das Schriftchen wie folgt:

„Der Wahrheitsmuth, die geschichtliche Unbefangenheit, die lebendige Schilderung, die Schönheit der Form, bei allem Freimuth der Kritik die fromme ehrfurchtsvolle Scheu vor den Heiligthümern des alten Testaments, welche die Cornill'schen Vorträge auszeichnen, lassen den Wunsch entstehen, sie möchten von Tausenden und Tausenden gelesen werden; sie bieten verständigen Lesern für das alte Testament einen Schlüssel, der wirklich aufschliesst."

Unter der Presse befindet sich:

Geschichte des Volkes Israel.

In acht Vorträgen dargestellt

von

Max Löhr,
Dr. theol. et phil., a. o. Professor der Theologie in Breslau.

Mit fünf Karten.

Kl. 8°. ca. 12 Bogen. Preis ca. M. 2.50.

Inhalt: I. Die Zeit der Patriarchen. Abraham. — II. Der Auszug aus Ägypten. Moses. — III. Die Eroberung Kanaans. Die Richter. — IV. Die älteste Königszeit. Saul. David. Salomo. — V. Die Geschichte des Nordreichs. — VI. Die Geschichte des Südreichs. — VII. Die Zeit des Exils. — VIII. Die Entstehung des Judentums.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Soeben erschien:

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR
ALTGERMANISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE
ERSTER BAND.

AUS DER
SCHULE DES WULFILA.

AVXENTI DOROSTORENSIS
EPISTVLA DE FIDE VITA ET OBITV WULFILAE
IM ZUSAMMENHANG DER
DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIVM
HERAUSGEGEBEN VON
FRIEDRICH KAUFFMANN.

MIT EINER SCHRIFTTAFEL IN HELIOGRAVÜRE.

4°. LXV, 135 S. 1899. Mk. 16.—.

„Das von Professor Friedrich Kauffmann in Kiel geleitete neue Unternehmen erfreut schon durch sein blosses Dasein. Wer, wie der Referent, auf dem Gebiete der altgermanischen Religionsgeschichte eigene Quellenstudien zu machen nicht in der Lage ist, hat schon häufig Klage darüber führen müssen, wie geringes Entgegenkommen die hier Sachverständigen ihren weniger gut situirten Mitarbeitern zeigen. Für die Aufhellung der Anfänge des Christenthums bei den Germanen, bei den Goten zumal, ist in neuerer Zeit herzlich wenig geschehen. Darum begrüssen wir Kauffmanns Unternehmen, das sich einerseits die Erforschung der Religion des germanischen Heidenthums, andrerseits des volksthümlichen Christenthums des frühen Mittelalters der germanischen Stämme zum Ziel gesetzt hat, mit grosser Freude.

Ganz besonders aber diesen ersten Band. Seit Waitz im Jahre 1840 in seiner Schrift: ‚Über das Leben und die Lehre des Ulfila' Bruchstücke aus den in einer Pariser Handschrift erhaltenen Aufzeichnungen des Auxentius von Dorostorum veröffentlichte und seit Bessell 1860 in seinem ‚Leben des Ulfilas' einen Gesammtüberblick über den Inhalt des Codex gab, ist, abgesehen von photographischer Reproduction einer Seite der Handschrift durch Wattenbach (*Exempla codicum latinorum*, Heid. 1876, *Tab.* XXII), nichts für die Herausgabe der wichtigen Quellenschrift geschehen. Das Unternehmen war allerdings mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verknüpft. Eine Anzahl von Blättern des im 5. (nicht 4.) Jahrhundert in Uncialschrift angefertigten *Cod. lat.* 8907 (nicht 5809) der Pariser Nationalbibliothek ist von einer Hand, höchstwahrscheinlich des 6. Jahrhunderts, auf den frei gebliebenen Rändern mit einem neuen Eintrag versehen worden. Es sind die Blätter, welche das erste Buch *de fide* des Ambrosius und desselben Verfassers Bericht über die Synode von Aquileja 381 (*Gesta Aquileja*) enthalten. Der Eintrag enthält die *dissertatio Maximini contra Ambrosium* — so hat sie Kauffmann sachlich ohne Zweifel mit Recht getauft —, in deren Zusammenhange sich eben die berühmte *epistula de fide vita et obitu Wulfilae* — Titel von Kauffmann — des Auxentius findet . . . Referent hat den Eindruck bekommen, dass Kauffmann grosse Sorgfalt auf die Ausgabe verwendet hat. Kauffmann druckt zunächst den Text der in Betracht kommenden Blätter der Handschrift genau nach dem Original, also auch die Uncialschrift und die Halbuncialschrift als Randschrift. Daran schliesst er seine Reconstruction der *Dissertatio Maximini*. Es folgt ein ausführlicher Commentar in Gestalt von Anmerkungen und Indices zur Orthographie, zu den Bibelstellen, den Nomina und den Verba. Die den Texten vorangeschickten Prolegomena behandeln die Handschrift (ausführlich auch die Bibelcitate, worauf die Italaforscher verwiesen sein mögen), den Tag von Aquileja, die Rechtfertigungsschrift (der dort Verurteilten), die Parteien, Palladius und Secundianus, Maximinus und Auxentius, endlich Wulfila. Dem Text ist eine Schrifttafel in Heliogravüre vorangestellt.

Bei Durchsicht dieser Prolegomena fällt als höchst erfreulich vor Allem Kauffmann's Vertrautheit mit der einschlagenden neueren dogmengeschichtlichen Literatur auf. Bei einem Philologen ist das ja leider immer noch nicht selbstverständlich. Infolge dieser Vertrautheit ist es dem Verfasser gelungen, ein im Wesentlichen . . . zutreffendes Bild von den Parteiverhältnissen im 4. Jahrhundert, so weit sie für sein Thema in Betracht kamen, zu geben . . ."

Theolog. Literaturzeitung 1900 *Nr.* 1.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.